
رؤية
لعبة الحداثة
بين الجنرال والباشا
د. علي مبروك
تصميم الغلاف : جوبي

لعُبة الحداثة

بين الجنرال والباشا

■ د. على مبروك ■

لعُبة الحداثة
بين الجنرال والباشا

رؤيـــة
٢٠٠٦

مرايا

الكتاب

الكتاب: لعبة الحداثة بين عسكر الباشا ورجال والجنرال

الكاتب: د. على مبروك

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٠١٢/٣٥٢٩٦٢٨

المدير المسؤول: رضا عوض

Emal: Roueya @ hot mail. com

فاكس: ٥٧٥٢٨٥٤ - ٥٧٥٤١٢٣

الإخراج الداخلى : جوبى

جمع وتنفيذ: حسين الحماقى

مراجعة لغوية : صفاء رستم

خطوط : لمعى فهيم

رقم الإيداع: ٢٠٠٦/١٩٧٦

الترقيم الدولى: 3 - 18 - 6174 - 977

مفتتح

إذا كانت دورة القرنين من الحداثة المجهضة فى العالم العربى، تكاد تنتهى إلى وضع سؤالها- أعنى «سؤال الحداثة»- بين يدى- «جنرالات الحرب الأمريكيين»، كأحد اختصاصاتهم المستجدة التى لن يكون من المستغرب أن يستحدث «البنتاجون» لها إدارة أو هيئة أركان خاصة، تضع على رأس أولوياتها إدخال القطعان الهائجة، من مخلفات العصور الغابرة، التى تهيم فى ذلك المد الخواء الفوات ما بين طنجة والفرات، إما إلى دين الحداثة تقاة طائعين، وإما إلى تلك الأقفاص التى أعدت- فى الكاريبى- للكفرة المارقين، فإن ذلك يعنى أن الدورة تنتهى- أو تكاد- إلى نفس ما ابتدأت به، وأعنى تدجيج الحداثة وعسكرتها. وبالطبع فإنه ليس ثمة أبداً أى انقطاع فيما بين

لحظتى البدء والمنتهى، بقدر ما إن ثمة تاريخًا طويلاً ساد خلاله التعاطى مع الحداثة عبر «تسييسها» الذى لا يعدو كونه مجرد الوجه الآخر لتدجيجها وعسكرتها.

فإذ وجدت «مصر» نفسها تستيقظ عند نهاية القرن الثامن عشر، على «مدافع الحداثة زاعقة تضرب أسوار مدينتها النائمة على البحر، فإن الصمت السريع لهذه المدافع التى سرعان ما انسحبت مرتدة، لم يكن يعنى أن «سؤال الحداثة» الذى جاءت تقصف به قد عاد معها أدراجه عبر البحر، بقدر ما بدا وكأن الباب قد راح ينفتح أمام ما قُدِرَ له أن ينبثق بوصفه البديل الوريث لهذه «الحداثة المعسكرة»، وأعنى به «الحداثة المسيسة». حيث بدا آنذاك أن تجربة الجنرال لم تفعل إلا أن فتحت الباب

أمام «تجربة الباشا»، وهما التجربتان اللتان قُدِر لهما أن تسودا فضاء الممارسات العربية على مدى القرنين الفائتين، وإلى حد ما بدا أن «الحداثة» خلالهما قد استحالت إلى مجرد لعبة «الجنرال والباشا».

ولسوء الحظ فإنها كانت لعبتهما التى راح فيها الواحد منهما يرث الآخر ويحل محله مشتغلاً بنفس طريقته وعبر مبادلة للأدوار والأقنعة لم تجاوز خلالها الحداثة مجرد كونها أحد الأقنعة الماكرة لسلطة قامعة وقاهرة. وهكذا فإذ تمخض «الجنرال» عن وريثه «الباشا»، فإن بناء الباشا لتجربته على نفس طريقة سلفه «الجنرال» لم يكن ليلاشى أى فارق بينهما (من وراء الرتوش والصور) فقط، بل وكان يسمح «للجنرال» كثيراً بإزاحة «الباشا» واحتلال مقعده حين يبدو للجنرال أنه قد راح يتطاول إلى دور ليس له، ومن هنا ما يجد العرب أنفسهم فى مواجهته الآن من صدام الباشا والجنرال.

وبالطبع فإنه يبقى من وراء مراوحة «الجنرال» و «الباشا» أنه إذا كان «تسييس» الباشا للحداثة هو النتاج اللازم لعسكرة الجنرال لها (وأعنى من حيث لم يقدر الباشا على التفكير بالحداثة- أو الاشتغال بها- إلا على نفس طريقة الجنرال)، فإنه يبقى كذلك أن كل عسكرة لاحقة للحداثة (مثلما جرى قبلاً ويجرى الآن أيضًا) ليست إلا النتاج المباشر لتسييسها الدائم من جانب خلفاء الباشا؛ الأمر الذى يعنى أن التسييس والعسكرة مجرد «بديلين» يفضى أحدهما إلى الآخر، وليسا أبداً

بنقيضين يرتفع بأحدهما الآخر.. وأن الجنرال والباشا وجهان لنفس العملة.. ليس إلا.

ولعل تماثلها اللافت يتبدى من وراء ممارستهما، وأعنى على صعيد الخطاب الذى وجد كل من الجنرال والباشا من يعبر له عنه وينطق به. فإذ وجد «الجنرال» لنفسه من يصوغ به تجربته، مبكرًا جدًا عند مطلع القرن التاسع عشر ممثلاً فى ذلك الرجل الغريب «المعلم الجنرال يعقوب» (ولعل التاريخ قد أدرك شدة ارتباطه بالجنرال فمنحه نفس لقبه) الذى راح يقطع بأن حداثة أو تغيرًا فى مصر لا يمكن أن تكون «نتاج أنوار العقل أو اختمار المبادئ الفلسفية المتصارعة (ولم يكن فى مصر شىء منها آنذاك، بل وربما حتى الآن)، بل تغييرًا تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء، فإن «الباشا»- وريث الجنرال- سوف يجد لنفسه- وبعد ربع قرن بالضبط- من سيقطع بدوره بنفس ما قطع به «يعقوب» قبلاً، ولكن بعد استبدال «الباشا» بالجنرال، وأعنى به الطهطاوى الذى يدرك قارؤه أنه لا يختلف كمفكر للباشا» عن سلفه «مفكر الجنرال»، إلا فى نوع «القوة القاهرة» التى يعوّل عليها كسند لحداثته، وفيما عدا ذلك فإنه لا خلاف بينهما أبدًا على استحالة الحداثة من غير سلطة تقوم خارجها لجنرال أو باشا. ومن هنا فإن «المثقف»، حفيد هذين «المفكرين» ووريثهما، لم ينشغل بأن تكون لحداثته سلطة من داخلها، وظل يعوّل على الدوام على تلك السلطة من خارجها، والتى لم تكن إلا سلطة الدولة، ومن هنا فإن الحداثة فى العالم العربى قد ظلت مطية الدولة

وقبضتها، ولم يكن للمجتمع أن يرى فيها إلا شيئًا مفروضًا عليه، وجزءًا من قمع الدولة له، ولعل ذلك هو الأصل فى أن «معركة الحداثة قد ظلت جزءًا من معركة «السياسة» وبحيث لم يجاوز الانشغال بها فى «الثقافة» حدود ما تمليه وتفرضه «السياسة».

وإذن فإنه لم يُقدر للحداثة أن تبنى سلطتها فى قلب معركة مع الواقع ومن أجله، تفهمه وتنصت له، مفككة له ومرتدة به إلى أبنيته الأولية، وشروط جموده الأعمق مما يخايل به سطحه»، وبحيث تبتدئ سيرورة بناء نموذجها المعرفى منطلقة منه وعائدة إليه فى مراوحة وجدل دائمين لا تكف معهما عن الاتساع والاغتناء بالواقع بمثل ما توسعه وتغنيه. وظلت أبدًا تتنزل عليه من أعلى عاجزة عن أن تخترقه، واكتفت فقط بأن تلامسه من الخارج، وعند سطحه، عبر مجرد التجاور، وليس التفاعل والتحاور.

وبالطبع فإن هذا التنزيل للحداثة إنما ينطلق من تصورها مكتملة ومنجزة فى أصل ليس مطلوبًا إلا تكراره ومشاكلته فى أى فرع، الأمر الذى يعنى أنه الإنتاج للحداثة عبر مجرد التكرار والمشاكلة، وهو ما يتناقض- لسوء الحظ- مع جوهر الحداثة التى تتبنى أساسًا على التجاوز والمغايرة، وليس أبدًا على التكرار والمشاكلة. وإذن فإنه الاشتغال- فى العمق- ضد الحداثة، لا من أجلها، هو ما تكاد تنتهى إليه تجربة الجنرال والباشا.

ومن هنا ما يسعى إليه هذا الكتاب- عبر دراساته التى كُتبت على مدى أكثر من عقد- من الاشتغال من أجل الحداثة عبر فتح أفق للتفكير فيها بمعزل عن الجنرال أو الباشا.

عن العرب والبداوة
وما بعد الحداثة

عند نهاية القرن المنقضى، ومع ابتداء عقده الأخير بالذات، بدا وكأن ملامح العالم التى استقرت قبل عقود قد أخذت فى التلاشى والزوال.. إذ بدا آنئذ أن ثمة أسوارًا وحواجز تنهار، وإمبراطورية للشر- أو هكذا قيل- تتفكك وتُزال، ودول تتسارع إلى اللحاق بقطار الغرب السريع الذى راح يدهس بعجلاته الضخمة كل ما يحول دون توحد عالم الشمال الغنى، الذى يبدو وكأن الجعرافيا تضعه على رأس العالم سياجًا، أو حتى تاجًا، يتمدد عبر أوروبا، وإلى امتدادها الرمزى فيما وراء الأطلنطى وحتى الباسيفيكى.

وفيما تتابع صور المشهد على هذا النحو من الاندماج والتوحد عند السادة فى الأعلى، فإن شيئًا مما كان يجرى على

مدى القرون عند المهمشين فى الأسفل لم يتوقف أبدا، وأعنى من الحروب والصراعات ، والأوبئة والمجاعات، وضروب النهب وأشكال الفساد التى راحت تستنفد الموارد وترتهن البلاد.

ورغم أن تجاور المشهدين كان ناطقًا بالتمايز والانقسام بين عالمين يمضيان كل فى اتجاه، فإن سحب الأوهام التى راحت تغطى سماوات العالم وأثيره، قد غشيت الأبصار وأعمتها عن رؤية المفارقات والنقائض، فانطلقت الأبواق تثرثر عن العالم الذى توحد أخيراً، والذى جاءه التوحد مع الإعلان بالذات عن «نهاية الأيديولوجيا» التى قيل إنها التى مزقت العالم وفرقته، وبالطبع فإن أحدًا لم يسأل غيره، أو حتى نفسه، عن أى نوع من «العالم» ذلك الذى مزقته الأيديولوجيا، وهل تكون

الأيديولوجيا هى الأصل فى انقسام العالم أيًا كان نوعه، أم أن تمزق العالم وانقسامه هو وضع سابق على «عصر الأيديولوجيا» بأسره، ثم إنه- وعلى فرض أن الأيديولوجيا هى الأصل فى تمزق العالم وانقسامه، فهل سقطت كل أشكالها وصورها حقًا، أم أن واحدًا منها قد انتصر على غيره وراح يستبعد كل ما سواه ويقصيه بوصفه تمثيلاً لعالم الأيديولوجيا المنتهية، وفى المقابل يرسخ وجوده ويؤبده بأن يقدم نفسه، لا كأيديولوجيا يمكن أن تنتهى كغيرها، بل كشىء أنتجته الطبيعة، وبالتالى فإنه لايمكن يتبدل أو تنتهى. وهكذا فإن أحدًا لم يتبين فى «آليات السوق» التى انتصرت نوعًا من الأيديولوجيات التى راحت تخفى نفسها وراء إدعاء كونها من نتاج «الطبيعة» وليس «التاريخ». ومن هنا أن «نهاية الأيديولوجيا» كانت هى توطئة الإعلان عن «نهاية التاريخ» الذى كان لابد أن يترك الساحة على أى حال، ولأسباب وعوامل تتعلق بطبيعة المشهد المابعد حداثى الذى كان يحتل الساحة منذ حين.

وهكذا كانت النهايات تتلاحق، حتى لقد قيل أيضًا أن الحدود بين البشر قد زالت وتوارت وأن عالمهم قد أصبح واحدًا حقًا.. وأنه لم تعد هناك حواجز أو أسوار تمنع أحدًا عن غيره بعد أن أصبح العالم، على حد قول «مارشال ماكلوهان»، «قرية كبيرة». وبالطبع فإن ثورة الاتصالات كانت مما يزيد من رواج هذه التصورات. والحق أن الحدود التى زالت لم تكن تلك التى قامت بين البشر، بل تلك التى قامت أمام أيديولوجيا السوق

التى انتصرت أخيراً، ولكن المؤكد أن أسوار التمايز والانقسام بين البشر لم ترتفع أبداً. وهكذا فإن الإدعاء الرائج بوحدة البشر التى تحققت أخيراً، لم يكن أكثر من شعار نبيل يخفى وراءه ضروبًا من التمييز لا مجال للتغطية عليها أبداً.

والمهم أن الكهنة الجدد قد استمروا فى إشاعة البشارة بأن العالم الذى فرقته الأيديولوجيا ولم يشأ أن يوحده حتى الله، قد وحده السوق أخيراً، ولهذا فإنه كان لابد أن يصبح إله العصر ومعبوده الجديد الذى تُصاغ باسمه الكتب وتُصك القوانين، وتُبنى الهياكل وتُشاع التعاليم.. وعلى أى حال، فإنه بدا أن حقبة من الأوهام والبشارات الزائفة تبتدئ الآن.

إذ الحق أن شيئًا فى عمق المشهد لم يتغير أبداً.. وفقط كانت نقائض السادة تتفكك، وإنما لتبدأ حقبة فى مسار النهب الممتد لعالم الأطراف والهامش، لكنها هذه المرة ليست من غير غطاء يحميها ويستر عورتها، بل إن مواثيق ومنتديات، وصناديق ومنظمات، كانت جاهزة لإعمال صكوك النهب الجديدة، ومن تحت غطاء «الحرية» هذه المرة. الحرية التى قيل إنها تتحقق الآن واقعًا بين البشر من خلال التفعيل المتعاظم لآليات «التبادل الحر» للسلع والأموال، ورفع القيود أمام «التداول الحر» للمعارف والأفكار.. فبدا وكأنها بشارة «الحرية» تجتاح عصراً لم يعرف البشر على مدى تاريخهم، عصراً يماثله من حيث انعدام البدائل والممكنات المتاحة أمامهم. وكانت تلك هى المفارقة الزاعقة لعصر كاذب.

ولأن الحرية كانت شعارًا لطيفًا يدغدغ المشاعر ويثير الأشواق، فإن دعاته الجدد لم يقبلوا التشويش على بريقه بالإفصاح عن أى حرية يتحدثون ولمن؟.. أتراها حرية الملايين من العبيد الجدد الذين تزخر بهم أسواق العمل الرخيص فى العالم الثالث، والذين تضطرهم «آليات التبادل الحر» للعمل فى ظل أوضاع سخرة وعبودية تطال حتى الأطفال الذين راجت أخيرًا فضائح عن حبسهم وتسخيرهم فى مصانع الشركات المتعدية العملاقة فى جنوب آسيا. وقد انفجرت الفضيحة مدوية مع تواتر الحديث عن أحذية رياضية ينتجها هؤلاء الأطفال المستعبدون فى مواطن المطاط الرخيص فى آسيا بتكلفة عمل متدنية، ثم تُباع فى الأسواق الأوروبية والأمريكية، وحتى الآسيوية، بأسعار باهظة.. أم أنها حرية بلدان العالم الثالث التى لا تعرف شيئًا تعيش عليه للآن إلا مواردها الخام، فى أن تمنع هذه الموارد عن الأسواق فتموت شعوبها جوعًا ومرضًا.. أم أنها التغطية، من وراء ذلك كله، على رغبة الأباطرة الجدد فى ضرورة أن تُصك المواثيق وتقوم المنظمات على حراسة وضع تظل فيه بلاد الهامش أسواقًا مفتوحة لسلعهم وأفكارهم، ومصدرًا لا يتهدد لمواردهم وخاماتهم بعد أن بدا- فى حقبة الاستقلال إبان خمسينيات وستينيات القرن المنصرم- أن ثمة ما يمكن أن يتهدد هذا الوضع.. وهكذا جاء شعار «التبادل الحر» لا تدشينا لحلم الحرية، بل تكريسًا لأوضاع عبودية.

والغريب حقًا أن أمر «التداول الحر» للمعارف والمعلومات

قد راح يؤول، بدوره، إلى وضع ليس أقل عبودية، وذلك من حيث بدا أنه ينتهى إلى تكريس نوع من العقل لا يفكر، بل يتلقى.. لا ينتج المعرفة، بل يستهلكها، بل إنه بدا أن القدرة على مجرد هذا الاستهلاك ليست سهلة أو ممكنة نظرًا لضخامة ما يُتداول وتشعبه، ومن هنا فإن ما جرى للعقل حقًا أنه راح يغرق تحت الفيض الغامر لهذا المتداول غير قادر بإزائه إلا على مجرد الاجترار والتكرار، وبما يعنى أن الأمر لم يكن ينطوى على أى تحرير له، بل على المزيد من الاستلاب الكامل له واستعباده. وهكذا فإن الأمر يتجاوز الإرادة الخيرة، على فرض أنها حقًا كذلك، لصناع المعارف ومنتجيها فى الأعلى، والتى تقضى بتحرير تداولها، إلى قدرة المتلقين، فى الأدنى، على استدماجها ضمن منظومة تكتسب فيها معنى وتؤدى وظيفة. إذ تبقى المعارف المتلقاة، من غير هذا الاستيعاب ضمن سياق تنتج فيه، مجرد «أخبار» يثرثر بها عارفوها فى مجالس «الإمتاع والمؤانسة». ولعل الدلالة المعتبرة على ذلك «الطابع الإمتاعى» تتأتى من ظاهرة «مقاهى الإنترنت» التى راحت تنتشر فى مدينة، كالقاهرة مثلاً، متسعة لرواد المتعة المعلوماتية الجدد من شرائح النخبة البائسة، وإلا فما الذى يمكن أن يفعله الواحد من هؤلاء بمعارف الفضاء وجيولوجيا القمر وأسراره مثلاً فى عالم لم يكمل بعد معرفته بالأرض التى يعيش عليها، إلا أن يثرثر بها، أو أن ينتقى منها نجوم الوعظ الجدد نتفًا يدخلونها فى سياق بائس وغريب تعيد فيه إنتاج ما يؤمن به المؤمنون فعلاً،

ومن غير أن تنتج أى جديد فى عالمهم بالمرة. وإذا كان هذا الطابع الإخبارى المثرثر يتجاوب مع سيادة أنظمة للمعرفة لا تعرف إلا النقل والتكرار، فإن عقلاً ينقل ويكرر هو فى العمق مُستعبد وخاضع لذلك الذى ينقل عنه ويكرر؛ وهو ما يعنى أن عبودية التداول المعارفى الحر لا تقل أبداً عن عبودية التبادل السلعى الحر أيضًا . وهنا يلزم التنويه بأن الأصل فى هذه العبودية ليس طوفان المعارف المنفلت والسابح فى فضاءات التداول، بقدر ما هو نظام العقل المُستعبد الذى لا يعرف إلا النقل والتكرار، ولهذا فإن تجاوزها لا يكون بحبس العقل وراء أسوار عزلته منغلقًا عن تلك المعارف المتداولة، بقدر ما يكون من السعى إلى تحرير هذا العقل من خلال تفكيك الآليات المنتجة لعبوديته، وهو الأمر الذى لا يمكن إنجازه إلا من خلال التموضع فى تجاويف ثقافته التى تشكّل فيها، وليس أبدًا من خلال التقافز عبر المعارف خارجها .

وإذا كان يبدو، هكذا، أن آليات كل من التداول والتبادل الحر لم تفعل إلا تكريس المزيد من الانقسام والتمايز بين عالمين؛ وبما يعنى أن العالم لم يتوحد حقًا، فإن التحول الذى كان يكتمل فى المركز المهيمن آنذاك من المشهد الحداثى إلى ما بعده قد ظل يخايل البعض بأن شيئًا فى العالم يتغير.

وهنا يلاحظ أن العرب كانوا الأكثر، من غيرهم، تعلقاً بتلك الأوهام والمخايلات، والأسرع تكيفًا مع المشهد المابعد حداثى البازغ. ولقد ارتبط ذلك، وعلى نحو ما بحقيقة أن علاقتهم

بالعالم الحداثى السابق قد ظلت مشحونة بأسباب للقلق والتوتر، لأنه كان يطالبهم بما لا يطيقون أو يحتملون من العلم والتصنيع والعقلانية ليندمجوا فيه حقًا، وأما فى إطار المشهد المابعد حداثى الجديد فإنه لم يكن مطلوبًا منهم إلا أن يكونوا مستهلكين نشطين لكل ما يقذفه إليهم من خلال أهم أدواته ووسائطه؛ وأعنى بالذات الإنترنت ومطاعم التيك أواى. واما ما جرى تداوله من ضرورة الديمقراطية وحقوق الإنسان، كشرط للإندماج فى هذا المشهد الجديد، فقد أدركوا من سابق خبرتهم مع سادتهم فى المركز، أنها تطال بشرًا غيرهم، وأنها لا تُثار بشأنهم إلا حين يتعلق الأمر بمتمرد عاق أو خارج يلزم تطويعه.

والحق أن انبهار العرب بالمشهد المابعد حداثى ووقوعهم فى أسره كان يرتبط أيضًا، فيما تحت السطح- بحقيقة أنهم قد تبينوا فى ثنايا هذا المشهد ملامح عالمهم السابق، وأعنى عالم البداوة الذى لم يفارق نظامه بناء عالمهم أبدًا. فإذ البداوة لم تكن مجرد طريقة فى الحياة بقدر ما كانت طريقة فى التفكير أيضًا، فإن الترابط بين الطريقتين يبدو لافتًا حقًا، وبمعنى أن البداوة كطريقة فى التفكير والمعرفة بالعالم إنما تتجاوب، على نحو كامل، مع البداوة كطريقة فى الحياة، لكنها كطريقة فى التفكير والمعرفة بالعالم قد راحت ترتفع إلى مستوى النظام الكلى الثابت الذى يُعاد إنتاجه فى ظل طرائق للحياة هى أدنى إلى نمط الحضارة المجاوز للبداوة.

فإذ البداوة- كطريقة فى الحياة- لا تعرف، حسب ابن

خلدون، إلا الإغـارة والقنص والإسـتـيـلاء على مـا فـى أيدى الآخرين، وبما يعنى أنها لا تعـرف- والحال كذلك- أى مفـهـوم للإنتـاج يقـوم عليـه وجـودهـا، بقـدر مـا هـى مـجـرد نمط فى «الاسـتـهـلاك» لما ينتـجـه الآخـرون قـائم على مـجـرد الانتـهـاب والسلب، وبما يحيل إلى أن مقومات الحياة فى ظلها لا تُنتج، بل تنقل جاهزة من الآخرين لتُستهلك، فإن ذلك يعنى أن «النقل» هو آلية البداوة كطريقة فى الحياة، ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه فى الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تُجلب من قطر آخر، حسب عبارة ابن خلدون التى يمكن الانتقـال بدلالتـهـا بالطبع من حقل الفنون والصنائع إلى فضـاء العلوم والمعارف؛ وبمعنى أن ممارسة البداوة للإجتلاب والنقل لا تقف عند حدود الصنائع بل تتجـاوز الأفكار والمعـارف أيضًا. وهكذا فـإنه إذ يكون «النقل» للمعطى والجاهز هو آلية البداوة فى بناء الحياة، فإنه يكون آليتـهـا أيضًا فى بناء الثقافة. وإذا «النقل» هـو آلية البداوة ونظامـهـا، فـإن «التنقل». هو أداتهـا، ومن هنا الارتبـاط بين النقل والتنقل فى البـداوة؛ حـيث البـدوى رحـال مـتنقل لا يستقر فى المكان أبدًا.

والغريب حقًا أن «ما بعد الحداثة» لا تطلب من المرء ما هو أكثر من ذلك؛ وأعنى مـا هـو أكثر من أن يكون ناقلاً ومتنقلاً.. لكنه «النقل» هذه المرة من غير جهد السلب والإغارة القديم، لأن منقولاته من سلعها اللينة وخدمات اللهو والترفيه سوف تصله بنظام تسليم المفتـاح وخدمـة التـوصـيل للمنزل.. وكـذا فـإنه

«التنقل»، لا عبر المكان وخلاله كالحال قديمًا، بل عبر الأسلاك والموجات حيث التنقل المابعد حداثى، ومن فوق المقاعد والوسائد الوثيرة، على شاشات الكمبيوتر والتلفاز بين فائض المعلومات والصور الملونة.

بل إنه يبدو أن ما بعد الحداثة قد أبت ألا تخذل البداوة أبدًا، ولهذا فإنها راحت تضيف إلى ملامح نموذجها الأعلى ملمح «المتنقل الجوال» الذى لا يستقر فى المكان أبدًا. وهكذا فإن ما لاحظه «هانز بيتر مارتن، وهارالد شومان» فى كتابهما عن «فخ العولمة» من تنقل الطليعة الجديدة من أبناء المدن الاقتصادية المزدهرة (أو العولمة المابعد حداثية) لم يكن يتميز عن تنقل البدوى القديم إلا من حيث سرعته وحدوده، فإذ لم يكن البدوى القديم يتجاوز حدود إقليمه فى الأغلب، فإن الجوال المابعد حداثى «يبدأ- على قولهما- نهار عمله فى الصباح فى إحدى المدن المجرية لحل مشكلة زبون أصابه اليأس والقنوط أو فى حديث مع أحد الشركاء، وفى العصر يكون على موعد فى هامبورج، وفى المساء يسافر إلى باريس للإلتقاء بالخطيبة الجديدة التى صار أمر تركها له قاب قوسين أو أدنى. أما فى اليوم التالى فإنه سيكون فى المقر الرئيسى لشركته المقيمة فى مكان ما من هذا العالم الفسيح، ليسافر من ثم إلى الولايات المتحدة، أو إلى جنوب شرقى آسيا. إن من يحتاج إلى بعض الثوانى عندما يستفيق من نومه ليعى فى أى قارة قد قضى ليلته المنصرمة، هو بلا شك أحد تلك الطليعة الجوابة للعالم على نحو

«دائم»، طليعة البداوة أو ما بعد الحداثة.. لا فرق.

وإذا كان طابع «الالتقاط والجمع» قد ارتبط أيضًا بالبداوة، وكأحد أنماطها التاريخية بالطبع، فإن ما بعد الحداثة قد أبت أيضًا إلا أن تقدم ما يتجاوب مع هذا النمط ويستعيده، ومن خلال «أطباقها اللاقطة» هذه المرة. وهنا فإنه ليس مطلوبًا من البدوى ليندمج فى المشهد إلا أن يعلق الطبق اللاقط فوق خيمته أو حتى قصره، لتنفتح أمامه الأبواب إلى عالم صاخب ومثير يلتقط منه ما يشاء. وبالطبع فإنه الالتقاط هذه المرة لا لما يأكله ويقيم به أوده، بل لما يتسامر ويثرثر به فى حياة الليل التى لم يعد يقضيها، حسبما كان فى الماضى، تحت القمر اللامع فى سمائه الصافية، بل تحت موجات الأقمار الصناعية وأثيرها الصاخب فى سماء لم تعد تخصه أو تعتنى به.

ومن جهة أخرى ، فإنه إذا كان عالم البدوى مفككًا كصحرائه، وبما يعنى أن الانفصال والتبعثر من أهم ما يطبع عالمه ويميزه؛ حيث البدوى منفصل عن المكان لا يستقر فيه، ومنفصل عن إلهه يتوسل إليه بالوسائط، بل ومنفصل عن ذاته وأناه، مفنياً لها فى القبيلة الأوسع الذى ينتمى إليها، ومنفصل عن الزمان التاريخى، قائم فى الزمان الطبيعى حيث لا تغير فى عالمه أو تحول، حيث إشباع اللحظة هو قصده وبغيته، فإن ما لاح من ترويج ما بعد الحداثة لنموذجها المتنقل فى المكان منفصلاً عنه وغير مستقر فيه، والمجاوز للتاريخ منفصلاً عنه ومعلنًا نهايته وملتاذًا بالطبيعة سعيًا إلى تثبيت حضوره الخالد

غير القابل للتبديل أو التغيير، ومكرسًا لإشباع اللحظة باعتباره قصد الوجود ومبتغاه، حيث لا قبل يسبق ولا بعد يلحق، بل هى اللحظة الحاضرة التى ينبغى أن تُعاش ممتلئة وزاخرة بكل صنوف الإشباع، إنما يحيل، لا محالة، إلى التجاوب القائم بين البداوة وما بعد الحداثة؛ وهو التجاوب الذى يكتمل بالطبع مع ملاحظة أن ما بعد الحداثة قد انطوت أيضًا، لا على الانفصال عن الذات أو الأنا، بل وحتى على السعى إلى تدميرها وإنزالها من فوق عرشها القديم الذى راحت تعتليه قبائل ما بعد الحداثة التى اتخذت شكل شركات وتكتلات عملاقة تبتلع الفرد وتفنيه. وأما فيما يتعلق بالله، وكل مقدس سواه، فإنه قد استحال إلى سلعة فى السوق منفصلة عن أى قيمة متعالية.

وبالرغم من أن هذا التجاوب يبدو شاملاً بين العالمين، فإن ثمة ما يفرق، فى العمق، بينهما، وأعنى من الأصل الذى يأتى منه التفكك والانفصال إلى بنائهما. إذ فى حين يرتبط، فى عالم البداوة، بطبيعة مفككة لا ثبات فيها لشىء، وبيئة متقلبة متغيرة توحى بالتقطّع الدائم وعدم الاتصال؛ وبما يعنى أن «الطبيعة» هى أصله، فإنه يأتى إلى «ما بعد الحداثة»، من تاريخ آخر وثرى؛ وأعنى من التجربة الديمقرطية التاريخية لمذاهب وأيديولوجيات القرن التاسع عشر ذات الصبغة الشمولية والكليانية؛ والتى كانت النقيض المباشر لليبرالية الغربية الذى أفرز أكبر خصمين واجهتهما هذه الأيديولوجية المهيمنه فى القرن العشرين؛ وأعنى بهما كلا من «النازية» التى تضرب

بجـذورها فى تيـار الفلسـفـة الألمانيـة وعند ذروته هـيـجل، و «الشـيـوعـيـة» التى تعـود إلى تراث يقف عند رأسـه مـاركس، وكلاهما «هيجل وماركس» من فلاسـفـة القرن التاسـع عشر الكبـار، وهكذا فـإن «التـاريخ» هـو أصل الانفصـال والتـفكيك المابعد حداثى، وذلك من حيث تبلور من السعى إلى تفكيك هذه الأيديولوجيات والمذاهب الكليانية، وكذا من السعى إلى السيطرة على عـالم الأطراف، مـاديًا وروحـيًـا، من خـلال تفكيكه وتقطيع أوصـال ثقافته. إذ الحق أن ما بعد الحداثة هى القناع النظرى للرأسمالية المتأخرة.

ومن هنا فإنه وفيما يفضى كل ما سبق إلى تكريس هيمنة السـادة المابعد حداثيين فى الأعلى، فإنه يفضى فى المقابل إلى تكريس عـبـودية البدو فى الأدنى، فـهل يدرك هؤلاء الآخرون أن عـبـوديتـهم، هكذا، تكون من نوع «العـبـودية المختـارة» التى هى بالطبع من أخطر العبوديات وأعتاها؟ أتراهم يدركون..؟!

عن اليسار..

والنقد والتفكيك

جسد يتكور على الطوار أمام الباب... جسد مهمل تغطيه البقايا والرقاع، ملقى هناك بلا ملامح، على طوار الشارع الهادئ، حيث المقر الرئيسي لحزب اليسار. يا لمفارقة المشهد... «بؤس» يسخر من «حلم»، لوهلة بدا وكأنه الجسد يتكور، ويتهيأ لينطلق، أو ينفجر صفعة غاضبة، ناطقة وزاعقة بعجز اليسار وإخفاق ثقافته.

من قلب هذا المشهد الزاعق كان لابد أن يتبلورما ينبغي الطموح إلى طرحه على أجندة تفكير مجلة «أدب ونقد» ليس فقط فيما يتعلق بعلل إخفاق أطروحات اليسار السابقة، بل- والأهم- فيما يتعلق بمصائر ما يطرحه ويضعه الآن على أجندة تفكيره ومسعاه. وهنا يُشار إلى أن اليسار بنفسه قد كان جسوراً فى

إدراك أصل أزمته وجذورها. فقد مضى أحد الأقطاب يقرر في مصارحة كاشفة: «أصبحنا تمامًا كأصحاب التأسلم السياسي الذين يخلطون بين ذواتهم ونموذجهم ومركزهم، وبين العقيدة، فإذا هاجمت النموذج أو المركز، فإنما أنت عدو للدين. وعلى أية حال.. ولأسباب عديدة لسنا بحاجة إلى تكرارها- فلعلها يمكن رصدها بقليل من التأمل- افترض شيوعيو العالم أن واجبهم هو الدفاع وليس النقد، هو الحماية وليس الهجوم، هو التمجيد وليس الرؤية النقدية.. وتحولت عبارة «النقد والنقد الذاتي» إلى قناع محلي قد يُطبق وقد لا يُطبق. لكنه خاص فقط- وعلى أية حال- بالموالي وليس بالسادة أصحاب المركز الذين لا يصح انتقادهم، لسبب بسيط؛ وهو أنهم لا يخطئون، ولا يمكن أن

يخطئوا .. ومن ثم اختفت في الواقع الفعلي العلاقة الأممية، وبقيت منها صورة «المركز»، وما يتبعه من «موالي» أو في أحسن الأحوال «موالين»[1].

وبالرغم من أن هذا الإدراك للتماثل مع النقيض (الذي هو التأسلم السياسي) كان لابد أن يدفع باتجاه إدراك الوحدة العميقة للآلية المعرفية التي ينتج بها كل منهما خطابه، وعلى نحو يمكن معه التمييز بين «التعدد الأيديولوجي» على سطح الخطاب العربي الحديث، وبين «التوحد الإبستمولوجي» في عمقه؛ والذي كان يمكن أن تتبلور منه نقطة البدء الحقة، لا لمجرد نقد حالة اليسار فحسب، بل ولنقد الخطاب بأسره نقداً يتجاوز سطحه إلى أعماق بنيته، وعلى نمو يسمح بتجاوز مأزقه حقاً، فإن ذلك لم يحدث لسوء الحظ. وهكذا فإنه إذا كان النقد قد أدرك أصل الأزمة وجذرها، فإنه- وبسبب من انشغاله بالسياسي والأيديولوجي، وتقديمه له على المعرفي والإبستمولوجي- قد حصر حدود اشتغاله ضمن إطار «التمركز» بمعناه الأيديولوجي، وليس الإبستمولوجي. ولهذا فإنه قد أدرك فقط اختفاء «العلاقة الأممية» وتبديها كعلاقة «مركز» من جهة و «موالي أو موالين» من جهة أخرى. ولو أنه قد تحول إلى ما وراء «الأيديولوجيا» لكان قد أدرك اختفاء العلاقة المعرفية الحقة أيضاً، وتبديها كعلاقة «نموزج/ أصل» من جهة، لابد أن يمتثل له «وعي وواقع/ فرع» من جهة أخرى. وهنا فإنه، وإذ

١- رفعت السعيد: كتابات عن الماركسية، (الأمل للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٦٧، ٦٨.

تنبني هذه العلاقة المعرفية «الأصل- الفرع» على آلية يقارب عبرها الوعي ما ينبغي أن يكون موضوعًا له يحتويه ويتجاوزه، بوصفه نموذجًا يخضع له، ولا يقدر على الانفلات من سطوته، فإن ذلك يحيل إلى انعدام شروط إنتاج المعرفة الحقة التى يصعد فيها الوعي من الواقع إلى نموذجه المعرفي، ثم يتنزل به مختبرًا لكفاءته التفسيرية في الواقع، ثم يتصاعد به ثانية، في ضوء اختباره لتلك الكفاءة مطورًا له ومضيفًا إليه.. وهكذا أبدًا في مراوحة مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما عن التأثير في الآخر وإغنائه والاغتناء به، والاتساع به وله في آن معًا.

وبالطبع فإن معرفة يقع فيها الوعي تحت سطوة موضوعه- النموذج، على نحو تنعدم معه شروط المعرفة الحقة، هي معرفة «امتثالية» من غير شك. ولعل هذه «الامتثالية» لابد أن تدنو بها من تخوم «الأيديولوچيا»، التي لا تعرف شكلاً لحضورها في العالم إلا مجرد الامتثال والإخضاع، وهكذا فإنه، وبالرغم من أن علاقة المركز- موالي الأيديولوجية» تبدو وكأنها بمثابة قناع سياسي للعلاقة المعرفية «أصل/ فرع»؛ وبمعنى أن المعرفي إنما يتجاوب مع السياسي ويتفاعل معه، بل وحتى يؤسسه، وذلك من حيث إن إنتاج العلاقة السياسية (مركز/ موالي) لا يرتبط بسطوة المركز وإنتاجه لنفسه هكذا؛ أعني كمركز، بقدر ما يرتبط- في العمق- بعجز الموالي أنفسهم عن إدراك العالم إلا ضمن إطار الشكل المعرفي (أصل/ فرع)، وعلى نحو لا يكتفون فيه فقط بإنتاج الآخر- الأصل (كمركز) بل وينتجون أنفسهم-

الفـروع (كـمـوالـي) أيضـًا، فـإنه يلزم التنويه بـأن هذا الشكل المعـرفي أصـل- فـرع يظل، هو نفسـه، يخايل بجذر أيديولوجي يأتيه من كونه ينبني على «الامتثال» الذى يجسد شكل حضـور الأيديولوجـيـا فى العـالم كـمـا سـبق الإلماح، وهكذا فـإن تحـددُ الأيديولوجي أو السياسي بالإبستمولوجي أو المعرفي أو الثقافي لا يلغي أبدًا أن هـذا الإبسـتـمـولوجي- وإن كان قد تعالى ضـمن فضـاء راح يسعى فيه للتنكر لأي شروط أو تحديدات، ليمارس على الوعي هـيـمنة غـيـر مـشـروطـة- قـد تحـدد، هو نفـسـه، بالأيديولوجي، وعلى تخـومـه، ولو فى لحظة راح يقطع بعـدهـا معـهما، ليمارس تحديده للسياسي والأيديولوجي على نحو خفي وغـيـر منقطع. وعلى أي الأحـوال، فـإنه يبـقـى أن آلـيـة التـفـكـيـر بالنمـوذج التي تلازم الشكل المعـرفي «أصل/ فـرع» هى نقطة البدء في الوعي بالجذر العـميق لعلاقة المركز- موالي، التي بدا وكأنها تؤسس لأزمة اليسار بأسره.

وبالطبع فإن ذلك كان يقتضـي صـوغ استراتيجية، تستهدف تفكيك هـذه الآليـة والوعي بحـدودهـا، توطئـة لتـجـاوزهـا الذي يسـتحـيل من دونه إلا إعـادة إنتـاج العـلاقة المركز- موالي أبدًا، وذلك من حيث لا يعرف الـوعي، ضـمن سياق هذه الآلية، إلا أن يتـحـرر من نموذج، ولكن ليـقع في قـبـضـة آخـر، ومن دون أن يتحرر من سلطة النماذج كليًا. ولسوء الحظ فإن صوغ مثل هذه الاسـتراتيـجيـة لم يكن ليقبل التـحـقق ضـمن حـدود هـذا النقـد، لا بسـبب من سيـاسـويتـه فـقـط، بل- والأهـم- لأنـه لم يتبلور إلا بعد

سقوط المركز وإنهيار سلطته بالفعل، ومن دون أن يكون إنهياره من إنتاج هذا النقد وفعله. فبدا- وللغرابة- أن سقوط النموذج هو الأصل فى نقده، وليس العكس. ومن هنا، لا محالة، أنه لم يكن بمقدور هذا النقد أن يتمخض عن السعي لتفكيك آلية التفكير بالنماذج وتجاوزها، بقدر ما كان له أن يتمخض عن نوع من التحول عن سلطة نموذج إلى سلطة آخر، كان، هذه المرة، هو نموذج التنوير.

وبالرغم من أنه قد بدا وكأن اليسار قد أدرك، أخيراً، استحالة حرق مراحل التاريخ، وأن التثوير (من الثورة) إنما يستحيل من دون أن يكون مسبوقًا بالتنوير، فإن المأزق كان يتأتى من أن هذا التنوير قد انبثق، بحسب آلية التفكير بالنموذج، كسلطة مهيمنة وليس كفعل تحرر. وهكذا فإنه، وبصرف النظر عما يعنيه هذا الإدراك من الخروج على أصول الماركسية التقليدية، وذلك من حيث يجعل التغيير ضمن ما جرى الاصطلاح على تسميته «بالبنية الفوقية» هو الشرط المنتج لأي تغيير في «البنية التحتية» على العكس تمامًا مما تقول به الماركسية التقليدية، فإنه يبقى أن هذا الإدراك إنما كان يضع اليسار فى قبضة النموذج الأوروبي على نحو كامل، وذلك من حيث راح يفرض عليه ضرورة أن يكرر نفس مراحل التاريخ- النموذج، وهكذا فإنه إذا كان سقوط المركز قد أتاح للوعي أن يخرج على مقولات هذا المركز، فإن هيمنة آلية التفكير بالنموذج لم تسمح له إلا بأن يقع في قبضة نموذج- مركز آخر. ولو أنه

قد أتيح للوعي بلوغ هذا الإدراك الذي يخرج فيه على مقولات النموذج– المركز قبل سقوط المركز بالفعل، لكان قد أمكنه بلوغ عتبة التحرر من سلطة النماذج كليًا، لكن إدراكه لذلك بعد سقوط المركز، لم يجعل أمامه من سبيل إلا أن يلوذ بنموذج– مركز آخر. إذ الحق أن التنوير الذي جرى إدراكه كشرط «للتثوير» قد ظل يستدعي نفس مقولات التنوير الأوروبي، بل ونفس لحظاته، وهو ما يعني أن النموذج الأوروبي للتنوير يظل هو المهيمن على وعي اليسار؛ الأمر الذي كان لابد أن يحيله إلى «سلطة» راحت تفرض نفسها بديلاً لسلطة سقطت بفعل عوامل ذاتية، ولم يكن اليسار هو الذي أسقطها. ولعل ذلك يرتبط بجملة الشروط التي فرضت اللجوء إلى التنوير والالتياذ ببابه.

فقد بدا التنوير، وكأنه الخروج من الأزمة الشاملة لليسار التي راحت تعتصره وتعصف به مع انهيار المركز واختفاء النموذج، وبقاء الموالي من دون سادة، والذي ارتبط، على نحو ما، مع تبلور مأزق دولة الحداثة العربية الراهنة الذي انبثق، في الجوهر، عن انعدام مبدأ ذاتي تؤسس عليه هذه الدولة وجودها، واتكائها لذلك على إرادة أصحاب الهيمنة والسيادة في المركز؛ وهو الأمر الذي كان لابد أن يجعلها دولة تابعة ومرتهنة لإرادة الخارج وشروطه، وبحيث باتت لا تعرف سبيلاً لفرض وجودها على مجتمعها، مع هذه التبعية والارتهان للخارج إلا بالتسلط عليه بالسخرية والقمع. وهكذا راحت شروط التنوير تقوم خارجه؛ وأعني في مركز أو نموذج منهار، أو في مأزق دولة لا

مخرج لها منه إلا عبر تجاوز ما يؤسسها، وإلا فإنها بسَبيل الانهيار بدورها. وبالطبع فإن التنوير، إذ ينبثق، هكذا، كفعل يقوم شرطه خارجه، فإن ذلك يعني أنه يستمد سلطته من خارجه، ومن دون أن يصنعها أو ينتجها.

والحق أن ذلك ما يتكشف عنه تحليل المقولة التى تجسد روح التنوير فى سياقه الأوروبي، والتي لا يتوقف الكثيرون عن الثرثرة بها في العالم العربي الآن؛ وأعني بها تلك المقولة الذائعة: «إنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه». فإذ يكشف التحليل عن كونها قد تبلورت، في سياق تجربة التنوير الأوروبية، كنوع من الإعلان الكاشف عن عقل خاض معركته، وانتهى بعد صراع طويل مع ضروب من السلطة (السياسية واللاهوتية) الجامدة المتكلسة والمترابطة إلى تأسيس سلطته وتوكيد سلطانه، فإنها قد راحت، في المقابل،- وأعني ضمن سياق عقل، لم يخض معركة- ناهيك بالطبع عن أن يحسمها- ضد كل ضروب السلطة القامعة (سياسية ولاهوتية وغيرها)- تستحيل إلى مجرد زخرف يغطي به العقل خضوعه لتلك السلطة التي تحاصره وتقمعه، وبمعنى أنها تستحيل- وللمفارقة- إلى أن تكون، هي نفسها، مجرد قناع لسلطة. ولعل الدرس الجوهري، هنا، يتلخص في أن هذه المقولة عن «سلطان العقل» إنما تتبلور كنتاج لفعل متعّين ينجزه هذا العقل فى الواقع التاريخي إقصاءً لكل ما يضاده وإزاحة له من مسار التطور، وعلى نحو يغدو فيه العالم محكومًا بالعقل فعلاً.

وأما من دون هذا الإقصاء والإزاحة، فلن تكون هذه المقولة أكثر من شعار جميل يثرثر به العقل ويغطي به خضوعه ويزخرفه.

وإذن فإنه لا سلطان أبداً لعقل لم يفعل في كل من الواقع والتاريخ إلا خاضعًا لسلطة. إذ يبقى شرط تأسيس السلطة وتأكيد السلطان مرتبطًا بفاعلية العقل فى تقويض كل سلطة تحاصره وتقمعه، بل وتعمل حتى من داخله. حيث العقل قد يُستلب كليًا فى أحبولة السلطة، وإلى حد أنها تستحيل إلى جزء من صميم بنائه، تتلبسه وتعمل من خلاله، وبحيث لا يصبح من سبيل لتفكيك هذه السلطة، التي هي الأخطر والأعتى بالطبع، إلا عبر تفكيك العقل لذاته.

وهنا يُشار، من جهة، إلى أن العقل ليس أبداً معطى مطلق، بل هو تكوين تاريخي داخل ثقافة، ومن جهة أخرى، يُشار إلى أن الثقافة كانت هي المجال الذي تعالت إليه، في التجربة العربية الإسلامية، سلطة «السياسي» لتنتج نفسها فيه بتوسط «الديني»، وذلك بقصد أن تضع نفسها ضمن فضاء تخايل فيه بقداسة تستعصي معها على أي اختراق. وإذن فإنه المسار الطويل لسلطة راحت، عبر ضروب من الالتواء والمراوغة، تكرس وجودها وتؤبده، وأعني عبر ضروب من التحول المراوغ والمتلبس من سلطة المستبد «السياسي» إلى سلطة الأصل «المعرفي والثقافي» ودائماً عبر وساطة «الدينى». وليس من شك فى أن عقلاً تكون داخل مثل هذه الثقافة، التي تكاد- في جوهرها- أن تكون مجرد قناع لسلطة، لن يفعل إلا أن يكون مجرد قناع لها بدوره،

حتى وهو يخايل يتقويضها وإزاحتها،. ولعل المثال الأبرز على ذلك إنما يأتي- وللمفارقة- من ابن رشد الذي لايكف دعاة التنوير كسلطة، لا كفعل تحرر، عن استهلاكه والثرثرة به، والذى يعكس خطابه حضوراً للسلطة (بأصلها السياسي وقناعها المعرفي) لا يتلاشى أو يغيب...

وبالطبع فإنه من دون تفكيك هذا المسار الطويل من الالتواءات والمراوغات التي تعالت عبرها «السلطة» إلى فضاء القداسة الذي تمكنت من رحابه الواسع والمفارق تحويل العقل، إلى مجرد قناع لها، فإنه لن يكون بمقدور العقل تأسيس سلطته وتأكيد سلطانه إلا عبر مجرد الثرثرة.

من نقد المجتمع الأبوي إلى
تفكيك الثقافة الأبوية

«فجأة يبدأ الستار بالارتفاع. الماضي يفتح أبوابه أمامي.. خيط الماضي الذي حسبت أنه انقطع - يعيدني إلى طفولتي، إلى أهلي وبلدي - يعيدني إلى فلسطين» كان ذلك بعد وقعة حزيران (يونيو ١٩٦٧) وإنكسارها الدامي الحزين، الذي وإن كان قد قوض مشاريع وغيب أوطاناً. فإنه قد قشع ظلاماً، ووارى أوهاماً. فـ «بعد حزيران» مرت الأيام حزينة. مُرة. لكن الأمور أخذت تتغير وتأخذ طابعاً متزايد الوضوح. بالنسبة لي، شعرت كأني كنت في غرفة مظلمة، ثم رويداً بدأت الظلمة تنقشع. أخذني الوعي الجديد بشكل مفاجئ. وفيما بعد، أخذ يتعمق بالقراءة بالتجربة، بالتفكير» (١)

١- هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، (دار نلسن)، بيروت ط ٦، ١٩٩، ص١٧.

وهكذا فإن الماضي الذي انفتحت أبوابه أمام الرجل، لم يكن مجرد عالم من الذكريات الباهتة والصور الشاحبة لرفاق الدرب والبيت وشاطئ البحر... هناك في يافا البعيدة، النائية كحلم، والغائرة كجرح، بل كان عالمًا من القيود والأغلال الخفية التي تنسرب من ماض بعيد إلى وعي البشر، وحتى لا وعيهم، فتعيق أي تغيير وتمنعه. فـ «رويداً رويدًا، أدركت أن الثورة ليست أمرًا سهلاً، وأنها لا تحصل لمجرد إيماننا بضرورة حصولها. وبدأت أعي أن التحول الاجتماعي أمر معقد وفي غاية الصعوبة. لكن ذلك لم يزعزع يقيني لحظة واحدة بأن النظام القائم فاسد، وأن الواجب تغييره، وبقيت على موقف الرافض. ومنذ ذاك أخذ تفكيري اتجاهًا جديدًا يدور حول واقعنا

الاجتماعي وأسباب فساده. وأخذت بالتساؤل حول تركيب مجتمعنا العربي وطبيعة السلوك الاجتماعي فيه»[1]. وهكذا فإنه لم يكن ماضيًا من ذلك النوع الشخصي الذي يلاحق صاحبه بالحنين والشوق، بقدر ما كان «مجاوزًا وكليًا» يبلور الوعي ويكرس التساؤل والرفض. لكنه يبقى التنويه لازمًا، على أي حال، بأن «الشخصي والكلي» قد كانا يتوحدان في هذا الماضي الفريد، حتى لقد صار الواحد منهما المدخل إلى الآخر وعنوانًا عليه. ولهذا فإن نقطة البدء في مسار الوعي بحمولة هذا الماضي وعبئه لم تكن فقط في «الجرائد والقصص والكتب المدرسية وأنماط السلوك والقيم».. بل وأيضًا في «ذكريات طفولتنا»[2].

وإذن فإنه الماضي «فرديًا وكليًا»، وقد استحال إلى موضوع لتحليل يتجاوب فيه الواحد منهما مع الآخر ويحيل إليه، وذلك ابتداءً من أن «المجتمع بثقافته المسيطرة، يُخضع كل فرد من أفراده لعملية تربية وتثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه»[3]، وبمعنى أن الفرد ينتج هذا النظام بقدر ما يكون، هو نفسه، مجرد نتاج له. ولقد راح التحليل- ضمن سياق هذه الهوية بين «الفردي والكلي» يتمخض عن «أن الطابع الذي يطبع جميع العلاقات في المجتمع هو طابع السلطة الفوقية. فصاحب السلطة في المجتمع (ومن يمثله أو يمثل سلطته) هو الذي يملك ويستفيد، بينما باقي

١ - المصدر السابق، ص ٢٤.
٢ - المصدر السابق، ص ٢٦.
٣ - المصدر السابق، ص٢٧.

«الناس» تقبل وترضخ وتمتثل. و«الكبير» في مجتمعنا هو دوماً الذي يتسلط ويحكم ويسيطر. فالقرارات تؤخذ «من فوق بمعزل عن الأكثرية التي تشكل هدف هذه القرارات. ليس الكبير، صاحب السلطة والمركز في المجتمع إلا صورة مكبرة للأب في العائلة، بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه. إنه يجسد السلطة التي يختبرها كل منا، أول ما يختبرها، فى العائلة قبل أن يعيشها إلى آخر حياته فى المجتمع[1]. وهكذا بدأ الإرهاص بالأبوية التي سيبدأ الباب في الانفتاح أمام نظامها العميق، ليتصدر المشهد باعتباره الجذر الأعمق لإشكالية التخلف العربي الراهن، والتي راحت تعني «نظام السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه، والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل. وبهذا المعنى فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية في آن، وتُخضعنا في أعماق أنفسنا[2]، وهو النظام المؤسس لنوع من التخلف «يسري في كل أطراف بنية المجتمع والفرد، وينتقل من جيل إلى جيل كالمرض العضال..، فهو حضور لا يغيب لحظة واحدة، نتقبله ونتعايش معه، كما نتقبل الموت مصيراً لا مهرب منه، نرفضه ثم نتناساه»[3]. وإذن فإنه من نوع التخلف العابر للأزمان، والذي يرتبط تعديه وحضوره المجاوز بأن الأبوية ذاتها لم تعد مجرد

---

١ - المصدر السابق، ص٢٧.

٢ - هشام شرابي: النقد الحضاري، (دار نلسن)، بيروت ط، ٢٠٠٠، ص١٦.

٣ - هشام شرابي: النظام الأبوي، ترجمة محمود شريح (دار نلسن) بيروت، ط٤، ٢٠٠٠، ص٢٣.

حالة أو وضع يرتبط بشرطه، بل نظامًا قد تعالى على شروطه؛ وأعني أن الأبوية، بدورها، قد أصبحت حضورًا عابرًا للأزمان ومتعديًا للأحقاب، وإلي حد بات يمكن معه الحديث عن أبوية مستحدثة أو حداثية، بل وحتى ما بعد- حداثية(١).

وإذ راح الوعي يمحور كافة ضروب التخلف وأشكاله حول ثابت «الأبوية» ونظامها، فإنه قد انخرط في ممارسة نقدية واسعة انشغل خلالها برصد تجليات الأبوية ومتابعة أشكال حضورها واشتغالها ضمن كافة أشكال وضروب الممارسة التي عرفها الواقع (اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وتربوية ونفسية، بل وحتى لغوية). وهنا تبلور الإدراك جليًا، بأنه لا سبيل أبدًا إلى تغيير حقيقي في الواقع، ولا تجاوز لمأزق تخلفه البتة، إلا بالتحرر من الأبوية والأب رمزًا وسلطة. وبالطبع فإنه كان لزامًا، والحال كذلك، أن يتبلور السعي حثيثًا لتجاوز هذه الأبوية والتحرر من سطوتها؛ الأمر الذي لم يجد «شرابي» إليه سبيلاً إلا من خلال «النقد الحضاري للمجتمع العربي المعاصر»، الذي يبقى- رغم فعاليته وأهميته- قاصرًا عن أن يكون تجاوزًا للأبوية، لأنه يقف بدوره عند مجرد نقد تجليها في الممارسة أيضًا، ولكنها الممارسة الفكرية هذه المرة. إذ الحق أنه لا شيء يتمخض عنه «مشروع النقد» إلا مجرد الدعوة إلى تغيير اتجاهات الفكر وموضوعاته، وتغيير أساليب البحث والكتابة(٢)،

١ - انظر دراستنا: عصر الأوهام.. العرب والبداوة وما بعد الحداثة (مجلة سطور)، القاهرة مايو ٢٠٠١.

٢ - هشام شرابي: النقد الحضاري، (سبق ذكره)، ص ١٣٤- ١٣٥.

ومن دون السعي إلى تفكيك الأسس العميقة لكل ما يسود فضاء الخطاب من أساليب واتجاهات في الفكر والبحث والكتابة؛ وهو الأمر الذي يستحيل من دون إنجازه إلا إعادة إنتاج نفس الأساليب والاتجاهات متخفية وراء أردية وزخارف جديدة.

وهكذا تبلورت استراتيجية النقد، عند «شرابي»، في مجرد السعي إلى إحلال ممارسة محل أخرى، ومع النقد بالطبع لتلك التي يقصد الوعي إزاحتها، ولكن من دون الوعي بما يؤسس لأي من الممارستين في بنية الثقافة ونظامها. ولقد راح «شرابي» يحقق هذه الاستراتيجية، على نحو شامل، في عمله على اللغة والخطاب، والمجتمع والدولة، والتربية والنهضة، وبمعنى أن الأمر فيها جميعًا لم يتجاوز حدود نقد ضروب الممارسة السائدة فيها، توطئة لإحلال ممارسات بديلة. والحق أن اختزال شرابي لاستراتيجية النقد، هكذا، في مجرد «الإبدال والإحلال» كان لابد أن يعجزها عن إنجاز تجاوز حقيقي للأبوية، لأنها تقع بذلك فى فخاخ ألعوبة التبدلات التي تتحقق دومًا عند سطح كل من الخطاب وواقعه، تاركة- فيما تحت السطح- نظامه العميق وبنيته، غير مكتف فقط بأن يعوق ما ينطوي على سطحه ويمنعه عن الإنتاج، بل ويحيله إلى زخارف وزركشات يطيل عبرها أمد بقائه البائس. ولعل هذه الاستراتيجية تنطوي على نوع من الاستعادة لاستراتيجية «التبدلات الأيديولوجية» التي برع فيها الخطاب العربي الحديث حيث لم يعرف إلا أشتاتًا من الأيديولوجيات المبعثرة، التي تتزاحم وتتبدل على سطحه وواقعه،

من دون أن تمتلك القدرة أبدًا على النفاذ إلى صميم بنيته الصلبة أو التأثير فيها؛ وبما يحيل إلى أنها تبدلات السطح (أو الأيديولوجيات والنماذج) وثبات العمق (أو النظام والبنية).

ولعل عجز هذه الاستراتيجية عن إنجاز التجاوز للأبوية إنما يتأتي من انبنائها حسب منطق «التبدل»، وليس «التطور». حيث يتبلور، من هذا الانبناء، مأزقها الأعتى الذي يجعلها تؤول إلى إعادة إنتاج الأبوية، وليس تجاوزها. إذ فيما يحيل سياق التطور إلى أن منطق العلاقة بين الممكنات (وليس البدائل) إنما يقوم داخل الواقع، لا خارجه، فإن سياق التبدل إنما يحيل، في المقابل، إلى أن منطق العلاقة بين البدائل (وليس الممكنات) إنما يقوم خارج الواقع، لا داخله؛ وأعني ضمن سياق العلاقة التناحرية وبين النماذج التي تتزاحم، في تبدلها، عند سطحه، وبما يؤول- بالطبع- إلى أن «التبدل» إنما يجد أساسه في منطق الهيمنة «أو السعي إليها الذي ينتظم علاقة النماذج التي تتزاحم على سطح كل من الواقع والخطاب. وإذ يبدو، هكذا، أن «منطق التبدل» هو في جوهره «منطق سلطة»؛ وأعني من حيث ينبني على الهيمنة، فإن ذلك يعني أنه ينطوي على ترسيخ الأبوية وتكريسها، وليس تجاوزها. ولعله كان- لذلك- إحدى أهم آليات الأبوية وأدواتها في اختراق الموجات الكبرى التي واجهتها؛ وأعني بها الإسلام والحداثة، بل وحتى ما بعدها. وبالطبع فإن للمرء أن يتوقع أن تخترق الأبوية، لسوء الحظ، مشروع «النقد الحضاري» الذي انبثق لتجاوزها، وذلك من حيث يقف المشروع

عند مجرد نقد تجلياتها في الممارسة، سعياً إلى إحلال ممارسة محل أخرى بديلة؛ وأعني من حيث ينبني حسب منطق «التبدل»، لا «التطور».. وهنا مأزقه.

فإذ أدرك الوعي- على نحو خلاق- أن مأزق الواقع إنما يقوم في هيمنة الأبوية، واشتغالها في كل أشكال الممارسة السائدة في حقله، وأدرك أن تجاوزاً للمأزق، مشروط- لا محالة- بتجاوز الأبوية قبلاً، فإنه حين فكَّر فى شروط تجاوزها لم يفعل إلا أن وقع في أحبولة التفكير بحسب منطق وآليات تؤول إلى تكريسها، لا تجاوزها، فإن التجاوز إذ يتبلور- حسب شرابي- في السعى إلى «معالجة الإمكانات العملية القابلة للتحقيق، والموجودة ضمن الواقع القائم ومؤسساته، والتي يمكن من خلالها تطوير الوضع القائم، وليس في الرؤى الطوباوية وأحلامها الأيديولوجية.. (ثم في التساؤل): هل نستطيع- دون اللجوء للعنف- تغيير العلاقة القائمة بين الدولة ومواطنيها من علاقة ترتكز إلى القمع، إلى علاقة تنهض على القانون والشرع، وتضع الشعب فى مستوى السلطة»[1]، فإنه يتبدى- هكذا- باعتباره من نوع التجاوز عبر الإبدال، وأعني إبدال علاقة القانون والشرع بعلاقة القمع. والحق أن تجاوزاً كهذا؛ أعني عبر الإبدال، لا يمكن أن يتعدى تأثيره أبداً حدود سطح الواقع ومظهره، وذلك من حيث ينبني على تصور ما يسود الواقع من قوى وعلاقات وأشكال وجود، لا تضرب بجذور أعمق في شيء

١ – هشام شرابي: النظام الأبوي، (سبق ذكره)، ص ٢٥٥.

أبعد من سطحه الظاهر، ومن هنا إمكان إبدالها وإقصائها، بمجرد القصد والنية، ولعل ذلك ما يبدو- لسوء الحظ- من قبيل «الرؤى الطوباوية والأحلام الأيديولوجية»، لأن «الواقع ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكنه هو اتحاد القوة والمعنى، وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى (الكامن وراء قوى السطح)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة، من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه»[1]، وهكذا فإنه إذا كان الواقع إنما يرتد إلى نظام ثقافة ما، يقوم وراءه منطوياً على معناه الكامن تحت السطح، فإنه لن يكون بمقدور الوعي- من دون الارتداد إلى هذا النظام في العمق والسيطرة عليه- إلا ملامسة سطح الواقع والقفز عليه.

وبالطبع فإن الوعي حين يقف عند سطح الواقع، لا يعرف أن يجابه ما يسوده من ممارسات وقوى أبوية، إلا من خلال بديل مضاد- ومن دون أن يستكشف، فيما تحت السطح، نظام المعنى وشبكة الآليات والطرق التي تعمل من خلالها الأبوية في الخفاء منتجة وموجهة لكل ما يطفو على هذا السطح- فإنه لن يفعل- لسوء الحظ- إلا أن يعيد إنتاج الأبوية، وإن في صور وأشكال جديدة، وذلك من حيث يبقى النظام المنتج لها، عصياً في مكمنه داخل الثقافة، على أي فهم أو سيطرة.

وفي المقابل، فإن الوعي حين يرتد بما يقوم في الواقع من

١ – جادامر: الهرمينوطيقا والتراث الفلسفي، نقلاً عن: مطاع صفدي: استراتيجية التسمية، (دار الشئون الثقافية)، بغداد ص٢، ١٩٨٦، ص٢٢٠.

علاقات وقوى وأشكال وجود إلى نظام المعنى المنتج لها، والكامن - متخفيًا- في بناء الثقافة ونظامها الأعمق، فيفككه (معرفيًا) ويرده إلى ما يحدده (تاريخيًا وأيديولوجيًا)، فإنه يتنزل به، هكذا، من فضاء تعاليه، الذي يعمل ضمنه خارج أى سيطرة، إلى حدود تاريخيته التى يصبح معها وجودًا مروطاً وموضوعًا للهيمنة. وهكذا فإنه يقوض- إذ يحقق هذا التنزل- نوع حضور الأبوية الذي يجعلها فاعلة على نحو مطلق، وخارج أي شروط أو محددات، وعلى نحو لا يكون معه الوعي قادرًا على تجاوزها فحسب، بل ويفتح الآفاق أمام الواقع كي يتطور حقًا.

وإذ يبدو- هكذا- أن الشروط الحقة لتجاوز «الأبوية» ذات طابع «معرفي»، لا «سياسي»، فإن ذلك لا يعني تغييبًا كليًا لفاعلية «السياسة» في هذا المجال، بقدر ما يعني ضرورة أن يترافق «الفعل السياسي» مع فعل «معرفي» يقصد إلى تفكيك نسق ثقافة راحت تتماهى معه الأبوية، في سياق سعيها للتشكل في ظل ظروف مستجدة، وإلى حد إمكان اعتباره نسق ثقافة إنتاج الأبوية. إذ من دون ذلك قد ينجح الوعي في إقصاء ممارسة أبوية داخل حقل ما، ولكن من دون أن يفلح أبدًا في إقصاء الأبوية نفسها.

ولعل نقطة البدء في مسار هذا التفكيك لثقافة إنتاج الأبوية، إنما تنطلق من الوعي بحقيقة انبناء هذه الثقافة بحسب نظام وقواعد النسق الذي تحققت له السيادة والهيمنة داخلها، وأعني به النسق الأشعري الذي لم يكن مجرد نسق «للعقائد»

فقط، بل ونسقًا «للقواعد» أيضًا.. قواعد «التفكير» وقواعد «السياسة». إذ الحق أنه إذا كان يمكن التمييز فيما يتعلق بالثقافة- أي ثقافة- بين «مجال» يشتمل على كافة الحقول والممارسات التي تتحقق في محيطها، وبين «نظام» أو ثابت تتمحور حوله كافة هذه التحققات- الحقول، فإنه يمكن القول بأن إلتماسًا لنظام الثقافة العربية لا يمكن أن يتحقق خارج النسق الأشعري، الذي يبلغ تماهيه مع الثقافة الإسلامية حد أنه يحقق؛ فى جزئيته، مسار هذه الثقافة في كليتها. وهنا فإنه إذا كان الأمر قد مضى، في التجربة الإسلامية، على نحو كان فيه «السياسي» يحدد «الثقافي» بتوسط «الديني» الذي كان لابد أن يطلق «الثقافي» من قبضة «السياسي»، ويتعالى به إلى فضاء يخايل فيه بقداسة يمارس معها هيمنة مطلقة وغير مشروطة؛ وبمعني أن «الثقافي» يتحول عبر الديني من التحدد بالسياسي والتأثر به، إلى تحديده والتأثير فيه، فإن الأمر قد مضى، فيما يتعلق بالنسق الأشعري، ضمن نفس المسار بالضبط؛ وأعني أنه إذا كان قد تحدد سياسيًا كنسق «سلطة» بالذات» فإنه قد راح يتحول بتوسط «الديني» وبفضله إلى نسق ثقافة متعال يحدد الواقع ولا يتحدد به، وذلك من حيث يخايل ويتمسح بقداسة الديني وحرمته، التي لابد أن تنسرب، بالطبع، إلى نظام الأبوية المتماهي معه، فتحيله إلى «مقدس» يستعصي على أي مقاربة أو اختراق.

وضمن بناء هذا النسق المركزي في الثقافة، فإنه يمكن المصير إلى أن أصولاً عقائدية وأنطولوجية وأبستمولوجية تتبدى

باعتبارها الجذر الأعمق لكل أنماط القمع وأشكال التسلط. ولعل نقطة البدء في مسار تلازم الأشعرية والأبوية، إنما تنطلق من تحديد النسق الأشعري لفعل «الوعي» داخله ابتداءً، على نحو لا ينطوي فيه– حسب أحد أقطاب النسق الكبار– إلا على مجرد السعي إلى «العثور على الوجه الذي فيه يدل الدليل (على المدلول بالطبع)»[1]. حيث يتكشف هذا السعي عن أن ثمة «مدلولاً عليه» ينتصب بمثابة الأصل– الأولي، الذي يتحدد فعل الوعي بإزائه، في مجرد العثور علي أوجه الدلالة عليه من «الدليل» الذي يتعين وضعه، بدوره، بالنسبة للمدلول باعتباره مجرد فرع يستفيد كامل حضوره ومعناه من مجرد انطوائه على أوجه الدلالة على المدلول– الأصل، ومن دون أن يكون منطويًا على قانونه ومعناه في ذاته، لأن «العالم» حين ينتصب كمجرد «دليل»، وتغدو ظواهره مجرد أوجه للدلالة، فإن ذلك يعني أن معنى الظاهرة– أي ظاهرة– لا يقوم فيها، أو حتى في العالم الذي ينطويها، بل يقع دومًا خارجها، وأعني فيما يدلان أو يشيران إليه، باعتبارهما علامة عليه، وهنا يشار إلى حقيقة الانحلال اللغوي للعالم والعلامة إلى جذر واحد؛ الأمر الذي يتجاوب مع تصور «العالم» مجرد دال أو علامة[2]، حيث العلامة بدورها هي شيء عارض

١ – الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، نشرة محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص٢.

٢ – وهو التصور الذي أكده «البغدادي» حين أشار إلى أن «العالم مأخوذ من العَلَم الذي هو العلامة، وهذا أصح لأنه كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه». انظر: البغدادي: أصول الدين، (نشرة مدرسة الإلهيات التركية)، استطنبول، ص١٩٢٨، ص٣٤.

ويظل معناه خارجه على الدوام. وهكذا فإن كون «المدلول» هو الواقعة الأولى التي يجد الوعي نفسه في مواجهتها غير قادر على الانفلات من سطوتها، لا يؤول إلى مجرد إفقاره (أي الوعي) فقط، بل وحتى إلى إفقار «العالم» الذي يُقصى منه القانون والمعنى ليتعاليا خارجه.

وبالطبع فإن هذا التحديد لفعل الوعي، ابتداءً، هو ما يؤسس لآلية إنتاج المعرفة، لا داخل النسق الأشعري فقط، بل داخل الثقافة بأسرها، والتي كان لابد أن يتحول فعل المعرفة فيها، تبعًا لذلك، إلى مجرد نوع من الانتقال الفقير من «فرع» إلى «أصل» أو من دال إلى مدلول، في سياق من المقايسة التي لا تتجاوز حدود تكريس سلطة الأصل، التي هي بالطبع القناع المعرفي لسلطة الأب، وأعني أن سلطة الأب قد بدأت من هنا سيرورة التخفي وراء سلطةِ هذا الأصل الذي راح يمارس دوره كقناع معرفي لها.

والحق أن تبلور العالم هكذا؛ أعنى كمجرد دليل وعلامة، كان لابد أن يحدد كل من تصوره وبنائه في النسق الأشعري. وإذن فإنه كان لزامًا أن يتبلور تصور العالم «داخل النسق، بوصفه: كل موجود سوى الله، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها، في تركيبها وسائر صفاتها، وما شهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، (وكل ذلك مما ينحل إليه من عناصر أولية هى جميعًا) متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل

يُعاين أو يُفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعُد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكّلة، لا يستحيل فرض تشكيلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لا يحل العقل تحركه، وما تحرك منها لم يُحل سكونه، وما صُودف مرتفعًا لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائيًا عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوزعلى خلاف هيئاتها وأحوالها.. (وبما يعني أنه لا شيء البتة إلا ويقبل الفوات والانقلاب على خلاف هيئته وحاله، وكل ذلك ليس من نفسه طبعًا، بل من غيره، لأنه إذ)... يتضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز على العالم جميعه، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه، وإنما يستغني عن المؤثر (ويفعل بنفسه) ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقًا على جهة منها، من غير مقتضى (أو مؤثر)»[1].

وبالطبع فإن هذا التصور «للعالم» يقبل الخرق والفوات وانقلاب الهيئة والحال- والذي يؤسس- ولا يزال- لتصور العالم في الوعي الراهن- كان لابد أن يؤول، بدوره، إلى بناء له على نحو ما من الخواء والانفصال والتفتت والافتقار الكامل لما يتقوّم به ذاتيًا. إذ الحق أنه كان لزامًا أن ينحل بناء العالم، بحسب هذا التصور، إلى أجزاء تتناهى، لأنه «لا يمكن- حسب واحد

١- الجويني: العقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، ط١، ١٩٧٩، ص١٦.

من ورثة النسق للكبار- إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم إلى جزء لا يتجزأ»[١].
وإذا كانت تلك الأجزاء التي لا تتجزأ هي اللبنة الأولى في بناء العالم، فإنه كان لابد من تصورها، لا تعلُّق بينها أو تداخل أو اتصال، بل ليس بينها إلا التفتت والانفصال الذى يسمح بكل ضروب الخرق فيها وانقلاب الحال.

وهنا يُشار إلى أنه إذا كان القصد من التناهي بالعالم إلى تلك الأجزاء التي تتناهي ولا تتجزأ، هو التنزل بالعالم ليقع في قبضة العلم المحيط والقدرة المطلقة لذات تقف خارجه، وبكيفية لا يقدر معها أبداً على الفعل خارج سياق هيمنتها الشاملة، فإن تحقيق هذه الهيمنة على ماينتهى إليه التناهي من جواهر (أو أجزاء لا تتجزأ) وأعراض قد تكون أولى لا محالة. وضمن سياق هذه الهيمنة فإنه كان لزامًا أن يتخلى الجوهر عن حمولته الفلسفية التي تحيل إلى تقوُّمه بذاته وفعله بطبعه، إلى التزود بحمولة مغايرة تناسب سياق وضعه تحت الهيمنة. ومن هنا ذلك التصور للجوهر، في النسق الأشعري، لا باعتباره- على قول الفلاسفة- «ما قام بنفسه، فهو متقوِّم بذاته، ومتعيِّن بماهيته»، بل هو فقط «ما يقبل العرض»، قبولاً يستحيل معه أن ينفك جوهر من عرض[٢]. والغريب حقًا أن النسق قد استدعى هذا

١- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ص٤٧٣.

٢- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر (دار العرب)، القاهرة ١٩٨٨، ص٤٨، وكذا: الإرشاد، (سبق ذكره) ص١٧.

الترابط بين كل من الجوهر والعرض، لا من أجل صهرهما في هوية واحدة «تكون فيها الأعراض- على قول أحد المعتزلة- من فعل الأجسام أو الجواهر طباعًا»[1]، بل بقصد إفساح المجال أمام تصدعهما وانهيارهما معًا؛ حيث الأعراض هى التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض فى الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها»[2]. وهكذا فإنها وجود إلى الانعدام والبطلان الذي كان لابد أن يطال الجواهر ابتداءً من عدم انفكاكها عنها؛ والذي راح يجد ما يؤسسه في التصور الأشعري للزمان؛ «مجموع ذرات، أو آنات (لا تتجزأ)، يحدث الواحد منها بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر»[3]. فإذ الآن، هكذا، هو وحدة منفصلة وقائمة بذاتها، ولا صلة بينها وبين ما يسبقها أو يلحقها، فإن ذلك يعني أن هوة من الفراغ أو العدم- حتي ولو كانت وهمية وغير محسوسة- لابد أن تقوم بين كل آن وآخر من أنات هذا الزمان؛ وهي هوة يسقط فيها العرض- ومعه الجوهر الذى لا ينفك عنه- فيبطل. والمهم أن العدم يدخل، هكذا، إلى بناء العالم من خلال هذا الزمان الذي تنفصل وتتقطع أناته. ولعل هذه الإضافة للعدم إلى الزمان إنما ترتبط بالسعى إلى إظهار أثر القدرة المطلقة الذي «لابد أن يكون

١- الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي، المجلد ١، نشرة نيبرج (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة ١٩٢٥، ص ٥٣.

٢- الباقلاني: التمهيد: نشرة مكارثي، (المكتبة الشرقية)، بيروت، ١٩٥٧، ص١٨.

٣- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (سبق ذكره) ج١، ص٤٧٥.

وجوديًا، حيث لا تتعلق القدرة بالعدم»[1]، بل بمجرد الإيجاد والإحداث فقط. وهو من نوع الإيجاد أو الإحداث المستمر الذي لا يتوقف، ليس لأن الإعدام المنسرب إلى العالم من الزمان لا يتوقف بدوره، بل- والأهم- لأنه «يلزم استغناء العالم حال بقائه (بنفسه) عن الصانع»[2]. ومن هنا ضرورة الخلق المستمر حتى لا يستغني العالم، حال بقائه بنفسه، عن الصانع من جهة، وحتى لا ينقطع عن البقاء، حال عدم تجدد أعراضه، من جهة أخرى. ولأن هذا التجدد للأعراض (وهو أساس الخلق المستمر المتجدد للعالم)» هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده»[3]، فإن ذلك يعني أنها مجرد الإرادة منفكة من أي قانون أو تحديد، وليس سواها، هي ما تفعل فى العالم، لا عند واحدة من لحظاته، بل في كل آن من أنات زمانه. وفي كلمة واحدة فإنها «مطلق الإرادة»، وليس «قانون العقل والحكمة»، هي ما يحدد تصور العالم الأشعري وبنائه.

والحق أن هذا التصور للعالم متلاشيًا في قبضة الإرادة لم يكن أبدًا من مقتضيات العقيدة، بقدر ما كان من ضرورات ولوازم السياسة. إذ ليس مما يتعارض أبدًا ومقتضيات العقيدة

١- محمد نووي الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤، ص٢١.

٢- السيد السند: شرح المواقف للإيجي، (طبعة بولاق)، مصر ١٢٦٦، ص١٩٩.

٣- المصدر السابق، نفس الصفحة.

أن يكون الله قد خلق العالم مرة واحدة، وليس على الدوام، ثم أمدّه بقوانين علمه وحكمته، وبكيفية يكون معها نظام القانون، وليس مطلق الإرادة، هو ما ينتظم علاقتهما ويحددها، ولهذا فإن هذا التصور هو أدنى إلى أن يكون من ضرورات ولوزام السياسة التى تنأى- حين تكون تسلطية- بالعلاقة بين طرفيها (الحاكم والمحكوم) عن أن يقيدها القانون وتتركها نهبًا لمطلق الإرادة؛ التي تكون هنا إرادة المتسلط بالطبع. وإذن فإنه «السياسي» وقد راح يحدد «الأنطولوجي» عبر وساطة «الديني والثيولوجي». وضمن سياق هذا التحديد فإن بناء الأنطولوجيا الأشعرية إنما يعكس، وينعكس أيضًا، في بناء دولة القمع السياسي التي لا تعرف إلا إرادة المستبد وسطوته، وليس نظام القانون وسلطته. وهي الدولة التي راحت تؤسس لحضورها الراسخ وغير القابل للإزاحة، عبر هذا الانعكاس، وبفضل توسط «الديني» الذي جعل إرادة الله مجرد قناع لإرادة المستبد.

والملاحظ أن هذا التوظيف السياسي لصفة «الإرادة»، قد اقتضى ترتيبًا للصفات- فيما يتعلق بالله- راحت تتقدم فيه «الإرادة» على العلم والحكمة. لأنه إذا كان مما يتسق مع دواعي العلم والحكمة أن يكون الفاعل- أى فاعل- فاعلاً بالقصد والغرض، فإن أولوية الإرادة قد راحت تؤول إلى نفي القصد وإزاحة الغرض، حيث الله إنما يفعل ويبدع «لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود

أوجب الفعل عليه»[1]. وإذ يقتضى هذا النفي للقصد والغرض وجود مرجح، لا محالة، يترجح به وقوع الفعل على عدمه، فإن النسق قد أدرك هذا المرجح في مجرد مطلق الإرادة التي «يتأتى بها (فقط) تخصيص الممكن»[2]، وأما «ما يقال من أن العلم بالمصلحة (أو القصد أو الغرض) صالح لذلك (أي لهذا التخصيص) فممنوع»[3]. ومن هنا فإنه ينبغي «أن لا يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله [4]، حيث بدا ترجح الوقوع للفعل وغيره بتعلق مطلق الإرادة، وليس بما يتضمنه من وجوه للمصلحة والقصد تعكس العلم والحكمة، وإذن فإنها الأولوية المطلقة للإرادة على الحكمة، والتي أبى النسق إلا أن يخايل بدلالتها الحقة حين مضى إلى أن «الدليل على أنه (أي الله) مريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي (والإرادة)، فهو آمر وناه (ومريد)»[5]. ولقد بدا النسق كاشفاً عبر هذه المخايلة لكل ما سعى إلى إخفائه دوماً من أن «السياسي» إنما يحدد الديني، ثم يعود، بعد ذلك، ليتحدد به.

وبالطبع فإن دولة الإرادة، أعني إرادة الأب- السلطان،

١- الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، القاهرة ١٩٧١، ص٢٢٤.

٢- محمد نووي الجاوي: شرح الدر الفريد، (سبق ذكره)، ص٢٤.

٣- كمال الدين الحنفي: إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق، (مكتبة الحلبي) مصر ط١، ١٩٤٩، ص١٥١.

٤- مصلح الدين الكستلي، حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣١٠هـ، ص٨٦.

٥- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل (مكتبة الحلبي)، دون تاريخ، ص٩٥.

وليس دولة القانون- النظام، إنما تجد ما يؤسسها، على نحو واع أو لا واع، في تلك الأغوار السحيقة ذات المضامين الأنطولوجية والعقائدية. وليس من شك في أنه من دون استكشاف هذه الأغوار، والوعي بما تنطوي عليه ويفعل فيها، فإنه لن يكون الانتقال ممكنًا أبدًا من علاقة القمع إلى علاقة القانون والشرع، بل وستبقى الآبوية تعيد إنتاج نفسها من خلف أحدث زخارف الديمقراطية والحداثة وأكثرها لمعانًا وبريقًا.

وإذا كان يبدو، هكذا أن النسق الأشعري قد راح عبر وسائط أبستمولوجية وانطولوجية وثيولوجية (أو عقائدية)، يتعالى «بالأبوية» إلى فضاء تعمل فيه من وراء الأقنعة، فإنه كان يتحول بها من نوع الحضور المباشر والصريح؛ الذي عرفته ضمن العديد من ضروب الممارسة السابقة على تشكُّل النسق وانبنائه، إلى ضرب من الحضور المراوغ الذي سوف تتحول، عبره الأبوية، إلى الاشتغال من وراء قناع. وهكذا فإن النسق إنما كان ينتقل بالأبوية من «التجلي» إلى «الخفاء»؛ وبما يعني أنها «الأبوية»- في النسق- لا تُقصي، بل- بالأحرى- تتخفى. إذ الحق أن هذا النسق قد ورث تقاليد الأبوية من عالم الممارسة السابق عليه، وراح يتحول بها إلى «خطاب» ينسرب إلى بناء الثقافة اللاحقة بأسره.

وبالطبع فإن المفارقة تنبثق زاعقة عندئذ، وأعني مفارقة نسق لم يكف (هو والثقافة التي تمركزت حول نظامه) عن الادعاء بأنه يجسد طريقة أهل الحق، ويتماهى مع الدين القويم

والصراط المستقيم، في مقابل انحرافات أهل الأهواء والبدع، ثم يؤول هكذا إلى أن يكون مجرد قناع لسلطة الأبوية التي جاء الإسلام يقوضها. فإذ يمثل الإسلام، لا محالة، أكمل أشكال السعي إلى التحرر من الأبوية وتجاوزها، ليس فقط من خلال انتقادها والتعريض بها في مواضع شتى من نصه المؤسس؛ أعني القرآن، بل وأيضًا من خلال السعي إلى إبدال رابطة «الأمة» برابطة «القبيلة» التي يتحقق من خلالها حضور الأبوية، فإنه يبدو -وللغرابة- أن النسق الذي ظل يدعي أنه الناطق باسم الإسلام الحق والمعبر عنه، إنما يجسد- من خلال مراوغة الأبوية- عبره- نوعًا من الانحراف عن روح الإسلام الحقة التي تنزع إلى مناوأة الأبوية وإزاحتها.

لكنه وإذ يبقى، على أي الأحوال، أن النسق قد تبدى كواسطة تحول بالأبوية من السياسة إلى الثقافة؛ وبمعنى أن ما آلت إليه «الثقافة» من تكريس سلطة النموذج- الأصل، لم يكن إلا امتدادًا لما استقر عليه الأمر، قبلاً، في السياسية» من تكريس سلطة الحاكم- الأب، ومع الوعي بالطبع بأن كليهما إنما يأخذ قناعه من سلطة الرب، فإنه يبقى أيضًا أن «السياسة» هي الفضاء الأرحب لمراوغات الأبوية وتحولاتها، ولهذا فإن سعيًا لتتبع مسارها (وتحولاتها ومراوغاتها) في واقع التجربة التاريخية للإسلام يلزمه الابتداء منها، لا محالة؛ أعني من السياسة.

وفى السياسة، فإنه يلزم البدء من لحظة مبكرة جدًا تتحدد بمرض موت النبى، الذي انفتح معه الباب أمام هاجس خلافته، إذ يُروى أنه «لما اشتدّ بالنبي ﷺ مرضه الذي مات فيه، قال:

«ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي»، فقال عمر رضي الله عنه: «إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله» وكثر اللغط، فقال النبي ﷺ: «قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع»(١). وبالرغم من أن الرواية لا تصرح بمضمون ما انتوى النبي كتابته منعًا للضلالة بعده، فإن سياقاً أورد فيه ابن خلدون الرواية نفسها يؤكد ما اشتهر واستقر من أن هذا المضمون يتعلق بقضية خلافته على أمر المسلمين. وإذ يدرك المرء أنه ليس في كتاب الله الذي احتج به عمر معترضًا أي تفصيلات ذات بال حول هذا الأسلوب وتلك الطريقة، فإن للمرء أن يفكر فيما عساه أن يكون الجذر الأعمق لاعتراض عمر ورفضه الذي أثار- حسب الرواية- لغطاً وتنازعاً أغضب النبي ودعاه إلى طرد أصحابه المتنازعين. والحق أن بناءً للأحداث التي وقعت بعد وفاة النبي، ورصداً للدور الذي لعبه فيها «عمر» بالذات، إنما يكشف عن تخوفه من أن يخص النبي بكتابه، قومه وعشيرته من «بنى هاشم» بوضع متميز يجعل أمر خلافته لهم دون سائر قريش، وهو الأمر الذي أكد عليه «عمر» بنفسه، حين صرح في لجاج شهير مع «ابن عباس» (ابن عم النبي): «إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن «قريشًا» قد اختارت لنفسها فأصابت»(٢)، فكشف عن أن التقاليد التي ترتد بأمر السلطة إلى القبيلة بأسرها كانت هي الأصل في اعتراضه

١- المصدر السابق، ص٢١.

٢- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٣ (دار المعارف، القاهرة ط٤، ١٩٧٩.

ورفضه لكتاب من النبي قد يقوض هذه التقاليد التي يقطع «عمر» بأن اختيارها كان هو الذي غلب وساد. وهكذا فلعل «عمر» حين كان ينطق «حسبنا كتاب الله»، إنما كان يقصد «حسبنا تقاليد القبيلة»، التي أكد مسار الأحداث اللاحق أنها الأصل والمركز.

والحق أنه- وحتى مع صرف النظر عن أن «القبيلة»، ورباطها مع الأبوية حاسم، كانت هي العنصر الأبرز في صوغ السياسة وممارساتها، لا في تلك اللحظة عند وفاة النبي فقط، بل وإلى عصور وأحقاب متأخرة، حتى أن ابن خلدون لم يجد، في القرن الثامن، مفهوماً يمحور حوله تجربة الإسلام التاريخية، إلى عصره، إلا مفهوم «العصبية» بكل ما ينطوي عليه من الحضور الغالب للقبلية والأبوية، فإنه يبقى، وهو الأهم، أن جملة المفاهيم والتصورات التي مُورست من خلالها هذه السياسة، والتي تظل مهيمنة على نظام ممارستها للآن، إنما تتكشف عن نفس الحضور للأبوية، ولعل ذلك ما يتكشف عنه تحليل واحد من أهم هذه المفاهيم وأكثرها هيمنة، والذي بلغ تأثيره في الممارسة السياسية والتنظير لها، حداً من الجوهرية جعل واحداً من أهم نصوص الفقه السياسي يقوم بتوظيفه في بناء مجرد عنوانه[1]؛ وأعني مفهوم «الراعي والرعية» الذي انتقل إلى عالم السياسة في المدن والأمصار، من عالم الترحل والرعي في القفار، بكل نظامه ولواحقه ذات الأصل البدوي الأبوي. وإذن فإنه نظام

١ - وأعني نص «ابن تيمية» الأشهر: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعي والرعية.

«الأبوية» ينتقل إلى عالم المدن، ولا ينكسر؛ وهو ما يعني أن اختطاط المدن والأمصار لا يمكن أن يحيل إلى انكسار النظام بقدر ما يكشف عن أحد أشكال تحولاته.

والحق أن أبوية هذا المفهوم عن «الراعي والرعية» لا تتأتى من مجرد أصله الرعوي فقط، بل ومن انطوائه على نوع من التمييز بين طرفي المجال السياسي (أو الحاكم والمحكوم) تمييز يتسامى فيه بأحدهما (وهو الحاكم) إلى ما فوق الإنساني، فيما ينحط بالآخر (وهو المحكوم) إلى ما دونه. والغريب حقًا هو غلبة هذا التمييز على فضاء الممارسة السياسية كاملاً؛ وأعني حتى عند التيارات المناوئة للتيار المهيمن؛ وهو الأمر المرتبط بانسراب نظام النسق المهيمن إلى بنية الأنساق المناوئة، وهو ما أعجزها عن تقويضه ونقضه، بل وأحالها إلى مجرد أشكال له. وتبعًا لذلك فإن الفوارق سوف تتلاشى، لا محالة، بين الأشعري السني وبين معارضه الشيعي مثلاً؛ لأنه إذا كان المعارض الشيعي قد راح يجاوز بإمامه حدود البشرية مقاربًا به تخوم الإلهية، فإنه كان يتجاوب مع إرهاصات في الممارسة السنية تتعالى بالسلطان ليجاوز، بدوره حدود الإنساني؛ والتي سوف يبلورها النسق الأشعري نظريًا مع «الغزالي» لاحقاً، وأعني فيما صار إليه من تصور (الله) إنما يُقاس على (السلطان)، حيث «لا تُفهم الحضرة الإلهية إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية»[1]. وهنا فإنه، وإذ يبلغ النسق بالسلطان إلى هذه الذُرى التي يُقاس فيها

١- الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي،، دار الكتاب العربي)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٨٥.

الله عليه، بل وحتي يتنزل «بالله» ضمن هذه المقايسة، التي لا يمكن- ككل مقايسة- أن تساوي بين طرفيها، إلى مقام الفرع المُقاس، فيما يتعالى بالسلطان إلى رتبة الأصل -المُقاس عليه، فإنه كان لابد أن يحيل أي قياس «للعامي» ابتداءً من كونه رديف المحكوم وصنوه، على السلطان وشهود حضرته ابتداءً من تساميهم لمقام الحضرة- الأصل التي تُقاس عليها حضرة الله- الفرع، وبسبب احتيازهم بالطبع لسلطتي الحكم والعلم.

وهكذا فإنه، وفيما يقبل النسق التنزُّل بالله إلى مجرد فرع في مقايسة يكون فيها «السلطان» هو الأصل، فإنه لا يقبل إلا التعالي بالسلطان إلى ذروة لا يُقاس فيها على أحد، ولا يُقاس عليه أحد، فيبدو وكأنه- أستغفر الله- «ليس كمثله شيء». وبالطبع فإنه إذا كان السلطان يستفيد تعاليه من كونه «الأصل» في مقايسة يكون الله فيها هو «فُرع»، فإن العامي/ المحكوم يستمد انحطاطه ودونيته- في المقابل- من كونه «معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية»[1]. وهكذا فإنه تماثل العامي/ المحكوم مع الحيوان/ الشيطان يوازي تمامًا تماثل الله/ السلطان.

وإذا كان ليس غريبًا أن تقوم مقدمات هذا الخطاب عند صانعي أحداث السياسة وممارسيها، فإنه وكما سبق الإلماح إلى الدور البارز الذي لعبه «عمر» في سياق تكريس تقاليد

١- المصدر السابق، ص٨٤.

القبيلة، والأبوية بالتالي، بعد وفاة النبي.. وحتى قبلها- يلزم الإلماح أيضًا إلى دور معاوية البارز في سياق تكريس مماثلة الله- السلطان، التي ابتدأ معها مسار «تعالي» الأبوية وتخفيّها، حين جعلت من سلطة «الرب» قناعًا للسلطان- الأب. فقد مضى معاوية يتسامى بوضعه كحاكم إلى حد راح معه يغطي بقضاء الله على قضائه الخاص في واحد من أكثر الأحداث جوهرية؛ وأعني حدث البيعة «ليزيد» الذي تحقق عبره التحول من الخلافة إلى الملك، أو من الشورى إلى التوريث الذي يبدو وكأنه، هو نفسه، أحد مقتضيات الأبوية في دولة تتجه نحو الإمبراطورية. فإذ أدرك «معاوية» أن شيئًا مما تقضي به «العصبية» الفجة من قبيل: «إن يزيد أعظمنا حلمًا وعلمًا، وأوسعنا كنفًا، وخيرنا سلفًا، وقد أحكمته التجارب، وقصدت به سبل المذاهب»[1]، ليس مما يفلح مع من في وزن السيدة عائشة، فإنه وجد نفسه، في حوار معها، مضطرًا إلى القطع: «إن أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[2]، فغطى بقضاء الله على قضائه، وهو الأمر الذي فضحته السيدة عائشة حين ردت عليه مؤكدة: «إنك لا تصنع إلا ما أحببت»[3]، لكنه وبالرغم من هذا الفضح، فإنه يبدو- ولسوء الحظ- أن قضاء الأبوية، أو معاوية، قد نجح في التخفي خلف «قضاء الله».

وإذ يبلغ معاوية- على هذا النحو- ذروة التسامي بوضعه

١- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيتي (مكتبة الحلبي) ٧قهرة ١٩٦٧، ط١، ص١٤٧.

٢- المصدر السابق ج١، (سبق ذكره) ص١٥٨.

٣- المصدر السابق، ص١٥٨.

كحاكم، فإنه لم يتورع، في المقابل، عن الانحطاط بالمحكوم والتدني به إلى رتبة الرعية السائمة حقًا، لا مجازًا هذه المرة؛ وأعني رعية الضأن والشياه التي راح معاوية يتنزل بوضع محكوميه- إلى رتبتها بالفعل، وذلك حين مضى يبرر البيعة ليزيد، لا من موقعه كحاكم يغطي على قضائه بها بقضاء الله، بل من موقع المحكوم الذي يحدده قوله: «إني كرهت أن أدع أمة محمد بعدي كالضأن لا راعي لها»[1]. وإذ يلوح هكذا، أنه وضع المحكوم- الحيوان، فإن معاوية قد يكون قد حقق في (الممارسة) نفس ما حققه الغزالي في (النظر) من ثنائية الله- السلطان توازي ثنائية المحكوم- الحيوان أو الشيطان.

والمدهش حقًا أن أمر تأكيدالتماثل والتوازي لا يقف عند حدود هذاالتجاوب بين الممارسة والنظر، بل ويتجاوز أيضًا إلى «الأثر»؛ بحيث جرى التعلق بمرويات وآثار، اتسع لها فضاء التفكير السني- الأشعري من حيث تدعم هذا التماثل وتنتجه. فإذ يرد فى الآثر حديثًا للنبي يقول: «لا تسبوا الدهر، الدهر هو الله»[2]، فإن آليات إنتاج التماثل داخل الثقافة، لم تقبل إلا أن راحت تتداول «أثرًا» موازيًا ينهي، هذه المرة، عن سب الزمان، لأن الزمان هو السلطان[3]. فيبدا هكذا وكأنه التصور المستقر داخل الثقافة ينتج أثرًا، وليس كما جرت العادة بأن ينتج الأثر

١- المصدر السابق، ص١٥٩.

٢ – البخاري: صحيح البخاري، (دار الجيل)، بيروت، دون تاريخ، مجلد ٢، ج٢، ص٥١.

٣ – يروي ابن قتيبة أن «زيادًا سمع رجلاً يسب الزمان، فقال: «لو كان يدري ما الزمان لعاقبته، وإنما الزمان هو السلطان». انظر: ابن قتيبة: عيون الأخبار، (دار الكتب المصرية)، القاهرة ١٩٢٥و ح١و ص٥،

تصوراً. وبالرغم من أن هذا الأثر المنتج «ثقافياً» لابد أن يختلف عن الأثر المنتج «نبوياً»، وذلك من حيث يفتقر إلى القوة المستمدة من سلطة «النبي»، إلا أن ذلك لا يعني إمكان تجاهله وإهماله أبداً. إذ الحق أنه يستمد حضوره من سلطة لا تقل قوة، وأعني سلطة الواقع التي بلغت قوتها حد توظيف سلطة النبي ذاتها لحسابها، وذلك حين راحت تضع على لسانه أحاديث لم يقلها ومرويات ليست له كي تستخدمها في حسم صراعاتها. وإذن فإنه الأثر يستمد قوته، لا من سنده المرفوع إلى النبي، بل من تفاعله وتجاوبه مع التصور المهيمن والأكثر فعالية في كل من الواقع والثقافة. وبالطبع فإن التصور إنما ينتج «الأثر» لكي يُعاد إنتاجه هو نفسه من خلال هذا الأثر في دورة إنتاج يعيد فيها الواحد منهما إنتاج الآخر. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن كلا الأثرين (النبوي والثقافي) يتكاملان في إنتاج التصور المهيمن في الثقافة لعلاقة الله والسلطان، وذلك بدءاً من اللغة التي تعكس توحداً أسلوبياً دالاً وكاشفاً وكذلك المضمون الذي لا شك يوحد بين الله والسلطان حين يجمع بينهما في النهي عن السب وعدم الطاعة والخروج بالطبع. وبما يعني أنه التماثل- ينتجه الأثران- على مستوى الشكل والمضمون معاً.

وإذ يبقى- رغم تماثل الشكل والمضمون- أن ثمة فارقاً يتأتي من الفارق بين الزمان والدهر، لأن أحدهما باق (وهو الدهر) والآخر فإن (وهو الزمان)، فإنه يبقى فارقاً خارجياً محضاً، لأنه لا يتعلق بنوع حضور الواحد منهما وكيفيته، بقدر ما يتعلق بامتداد هذا الحضور وكميته. ولهذا فإنه من نوع

الفارق الذي لا ينال البتة من طبيعة الحضور المتماثل لكل من الله والسلطان. إنه فقط يتناهى بالسلطان، إذ يربطه بالزمان، فيما يطلق الله خارج حدود التناهي، إذ يربطه بالدهر، ولكن من دون أن يؤثر هذا التناهي من جهة، والإطلاق من جهة أخرى، على طبيعة الحضور المتماثل لهما أبدًا؛ وأعني أنه التباين يتأتي فقط- حسب دلالة هذه المرويات- من كون أحدهما (باق) وهو الله، والآخر (فان) وهو السلطان. وأما دون ذلك فإنه لا شيء إلا التماثل الذي يمكن منه المصير إلى تصور الله هو السلطان الباقي، وتصور السلطان هو الله الفاني، أو غير الباقي. وإذ يبدو هكذا أن ما يطرأ على السلطان من الفناء، إنما يقطع حضوره، ولكن من دون أن يغير في طبيعته وذاته، فإن ذلك يعني أنه يتماثل في حال مدة بقائه، على الأقل، مع الله تمامًا، وبالطبع فإنه إذا كان حضور السلطان (الفاني) إنما يتجدد في آخر (باقي)، وهكذا دواليك، فإن هذا التجدد ينطوي على نوع من قهر التناهي، الذي لابد أن يخايل بالتماثل كاملاً؛ حيث الحضور المتجدد «للسلطان» يوازي الحضور الممتد «لله».

وأخيرًا، فلعله يُشار- ضمن هذا السياق- إلى دلالة ما ورد في الأثر أيضًا من «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، التي يبدو معها وكأنه الانتقال بذات المماثلة الآنفة أيضًا. لتنتج نفسها، هذه المرة، بين السلطان والقرآن. وبالطبع فإنها المماثلة التي كان لابد أن يتحدد معها وضع «المحكوم» الخارج على السلطة، بدلالة الخارج على القرآن. فإذ يقرر الغزالي أن «من

لا يقنعه أدلة القرآن لا يقمعه إلا السيف والسنان»[1]، فإنه يبدو- وبدلالة المماثلة والإبدال، أن «من لا يقنعه أدلة السلطان لا يقمعه إلا السيف والسنان»، ولعل ذلك مما يتسق مع التصور الذي أنتجته المماثلة قبلاً عن المحكوم. إما حيوان أو شيطان[2].

وإذن فإنها «الممارسة والنظر والأثر» وهى تتضافر كلها في تكريس التماثل بين الله والسلطان الذي كان سلاح الأبوية في احتلال المجال السياسي بأسره، بل والتعدي إلى غيره. حيث راح هذا «السياسي» يتعالى بالأبوية»، عبر توسط «الديني» طبعاً، إلى فضاء خايلت فيه بقداسة كان لابد أن تتعدى بها إلى احتلال المجال الثقافي بدوره. وضمن هذا المجال فإنها قد تشكلت على نحو انطلقت معه تعمل تكريساً لسلطة النموذج- الأصل، الذي كان لابد- ابتداءً من كونه مجرد قناع معرفي للسلطان- الأب الذي تماثل مع الرب أن يحدد بدوره جوهر الممارسة المعرفية داخل الثقافة على نحو امتثالي خالص.

إذ الحق أن «فعل المعرفة» إنما يتعين، ضمن الثقافة، بوصفه فعل امتثال في جوهره؛ وأعني، من جهة، امتثال «وعي» لا يعرف إلا التفكير ممتثلاً لنوذج- الأصل يقيس عليه واقع- فرع، ثم المصير من ذلك إلى إكراه هذا الواقع- الفرع على «الامتثال» لذلك لنموذج- أصل من جهة أخرى؛ الأمر الذي يعني أنه «الامتثال المزدوج من الوعي وواقعه لسلطان النموذج- الأصل. الذى هو قناع الأب. وذلك مع صرف النظر بالطبع عن

١ - الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ، سبق ذكره ص٨٣.

٢ - ولعل ذلك كله هو الأصل فى كل ضروب التنكيل والزجر والإيذاء وامتهان الجسد التي تطفح على سطح الممارسة العربية للآن.

إمكان تباين وتنوع هذا النموذج الأصل الذي يُقاس عليه الواقع- الفرع، حيث يمكن لهذا النموذج- الأصل أن يكون نصًا (من الوحي أو من النبي أو إجماع السلف، أو حتى من أرسطو أو غيره)، أو أن يكون «حدثًا» أو واقعة تقع ضمن حدود لحظة تعالت بها مخايلات الأبوية إلي مقام النموذج. والمهم أنه قد كان على الوعي، في كل الأحوال، أن يرتد إلى نموذج- أصل (أو أب) قائسًا مدى انحراف واقعه عنه من جهة، وصائرًا إلى قهر هذا الانحراف من خلال إكراه واقعه- الفرع على الامتثال لسلطة هذا الأصل من جهة أخرى. وضمن هذا السياق، فإن التباين بين مفكر واخر إنما يتأتى من تباين النموذج- الأصل الذي يخضع الواحد منهم لسلطته ويمتثل لها. وتبعًا لذلك فإن ما يبدو من التباين بين الرجلين الأكثر تناطحًا فى التراث؛ وأعني الغزالي وابن رشد، إنما يتأتى من تباين الأصل- الأب، الذي هو السلف «عند الغزالي»، فيما هو «أرسطو» عند ابن رشد.

وإذ يبدو «فعل المعرفة»- هكذا- امتثاليًا وأبويًا في جوهره، فإن في ذلك ما يحيل إلى اكتمال دوائر إنتاج الأبوية ضمن «السياسي» و «الثقافي»، ودائمًا عبر وساطة «الديني»؛ وهو ما يعني- بالطبع- أن الأبوية لا تعمل فى خلاء، بل ضمن فضاء للسلطة يتشابك فيه «الأب» مع «السلطان» مع «الأصل» مع «الرب». ومن هنا فإن سعيًا لتجاوزها يبقى مشروطًا بتفكيك هذا الفضاء الذي تتعصى فيه على أي اختراق.

وليس من شك في أن هذا السعي لا يمكن أبدًا أن يتنكر لإسهام شرابي الرائد، بل يلزمه البدء منه تفكيرًا معه وبناءاً عليه.

الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية

قراءة أولية

إذا كان «الأستاذ الإمام» قد افتتح هذا القرن بالتفكير فى موقع «الإسلام بين العلم والمدنية»- وكان خصومه الذين ينافح عن قضيته فى مواجهتهم بعضًا من المستشرقين لا ينتمون إلى ذات الأمة والملة-، فإن البعض من أحفاده وورثته قد وجد نفسه مضطراً، عند نهاية القرن نفسه، إلى التفكير في ذات المعضلة تقريبًا .. وتحديداً في موقع الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية»، وكان الخصوم، هذه المرة، فيالق الشباب الغاضب ممن ينتمون إلى ذات الأمة والملة؛ وهو الأمر الذي يكشف، لا عن خطاب راكد وزمان ميت فقط، بل وعن أمة أصابها الانقسام

والتشظي أيضاً»[1].

ولسوء الحظ فإن هذا الإنقسام والتشظي لم يقف عند حدود الأمة، التي ينصرم عنها القرن العشرون وهي تأكل نفسها بلا هوادة، بل تعدى إلى صميم بنية الخطاب ذاته؛ الأمر الذي يتجلى فيما غلب عليه (أي الخطاب) من طابع السجال والمجادلة، ومن دون شك فإن هذه «السجالية» إنما تمثل مأزقًا لأي خطاب؛ وذلك من حيث تجعل غايته القصوى، لا التأسيس

* هذا المقال ثمرة قراءة ومناقشة لكتاب الشيخ المستنير خليل عبدالكريم: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، والكتاب صادر عن (سينا للنشر). القاهرة ١٩٩٥، الطبعة الأولى. والكتاب يثير إشكالية تقتضي قراءة أوسع وأشمل.

١- وهنا يلزم التنويه بأنه فيما يتأسس خطاب «محمد عبده» على أنه لا تضاد بين الإسلام والمدنية، فإن الخطاب عند خلفائه يتأسس على قيام التضاد بينهما وحضوره.

المعرفي المنضبط لموضوعه، بل مجرد إفحام الخصم وتشويهه، وتجريح رأيه وتسفيهه. ولعل ذلك يكشف عن طبيعة «السجال»؛ وأعني من حيث ينتمي إلى منطق الخطابة والانفعال، وليس منطق التحليل والبرهان.

والحق أنه إذا كان الخطاب، أي خطاب، إنما يتشكل في سياق جملة من التفاعلات مع غيره من الخطابات، وهي تفاعلات تنطوي على السلبي والإيجابي في آن معًا؛ وبمعنى أنها تنطوي على ضروب من الاستيعاب والنقد والتخطي والتجاوز يمارسها الخطاب مع غيره، فإن الشيء المؤكد أن هذه العلاقة التفاعلية بين الخطاب وغيره، إنما تختلف بالكلية عن التناحر السجالي، بين الخطابات، وذلك من حيث يتكشف هذا التناحر، لا عن السلب والإيجاب معًا، بل عن السلب والنقض فقط؛ وأعني أنه يحيل إلى طابع القطيعة والإنكار، وليس التواصل والحوار.

وبالرغم من أن ذلك يندرج في إطار استراتيجية التميز والنقاء التي تتصف بها الخطابات السجالية، والتي تصل أحيانًا إلى حد رفض مجرد ذكر حجج الخصوم وآرائهم، ولو كان ذلك بقصد إفحامها والرد عليها[1]، فإن الأمر ينتهي بالخطاب، في

١ - وهنا يُشار إلى أن الفقيه المتشدد «أحمد بن حنبل» قد هجر الحارث بن أسد المحاسبي رغم زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابًا في الرد على المبتدعة، وقال يدينه: «ألست تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في الشبهة، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث والفتنة». وهكذا ينبغي السكوت عن الخطاب- الخصم، إرغامًا للناس على قول الخطاب السائد، وإبعادًا لهم عن البحث والرأي اللذين لا ينسى الخطاب أن يقرنها بالفتنة. انظر: أبو حنيفة: الفقه الأكبر (وشرحه). طبعة الحلبي، مصر، بدون تاريخ، ص٥.

سياق تناحره السجالي، إلى أن يتبنى لا واعيًا بالطبع، بعض آليات الخطاب النقيض. وهكذا ينتقم منه الخطاب النقيض بأن يخضعه لبعض آليات وشروط تبلوره الخاص. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الخطاب النقيض لا يسلك أبدًا بحياد تجاه الخطاب الخصم له، بل يمارس عليه ضغوطًا وانزياحات تكون شديدة الفاعلية حين تجد ما يدعمها في ثقافة تقليدية مستقرة من جهة، وفي الشرط الاجتماعي والتاريخي الملائم من جهة أخرى. فكل ذلك مما يجعل الخطاب يعاني حصارًا يدفع به، لا واعيًا، إلى تبني بعض آليات الخطاب النقيض وأطروحاته.

ولقد كانت آلية التفكير بالنص مقترنة بإهدار سياقه هي أهم الآليات التي انسربت إلى الخطاب السائد في نص «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» من الخطاب السلفي النقيض. وهكذا فإنه إذا كان النص قد راح يقطع بـ «أن الذي لا مرية فيه أن خيار القوة المسلحة الذي تنتهجه الجماعات الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنده من النصوص المقدسة، وهذا في مذهبنا ما يجب التسليم به حتى يمكن فهم هذه الجماعات الفهم الأمثل» «ص٥٥»، وبما يعني الوعي بأن الخطاب الإسلاموي «والتعبير للشيخ خليل» الراهن يعتمد بالكلية على آلية التفكير بالنص، فإن هذا الوعي لم يتحول إلى سعى من خطاب الشيخ خليل) نحو تجاوز آلية التفكير بالنص، بل إنه راح يتبني هذه الآلية على نحو شبه تام، وهو الأمر الذي جعله يقترب من حدود التناقض حين مضى يقطع بـ «أن

النصوص المقدسة الأصلية التي أوردناها- على سبيل المثال منعًا للإطالة- تقطع بأن الإرهاب (أو العنف) الذي ترتكبه الجماعات على المواطنين المسلمين (وغيرهم) في مصر (يمثل) مخالفة صريحة واضحة لأحكامها الحاسمة، وهي بريئة منه بالكلية» ص٧٦، ص٨٣». فبدا- حينا- أن العنف الذي تنتهجه الجماعات الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنده من النصوص المقدسة، وبدا- حينًا آخر- أن هذا العنف نفسه يمثل مخالفة صريحة واضحة لأحكام هذه النصوص المقدسة، وهي بريئة منه بالكلية.

وهكذا فإنه إذا كان ثمة خطاب يؤسس مشروعيه العنف على «النص»، فإن الخطاب المواجه يؤسس لا مشروعية العنف على «النص» أيضًا، وبحيث يبدو النص منتجًا للعنف واللاعنف في آن معًا، تمامًا بمثل ما سيبدو النص، بعد ذلك، منتجًا لصورتين عن المرأة، إحداهما بالغة السمو والنموذجية، والأخرى بالغة الرداءة والسلبية. وهنا فإنه يلزم التنبيه بأنه لا يمكن أبدًا تفسير هذا التعارض إلى حد التناقض بالقول بأن النص حمّال أوجه، وأن هذه التعارضات من قبيل الوجوه المحتملة للنص، لأن وجوه النص المحتملة لا يمكن أن تتكشف إلا عبر إدراك النص في شموله وكليته من جهة، والوعي بسياق تبلوره من جهة أخري، وذلك بالضبط ما لا تحتمله آلية التفكير بالنص التي لا تعرف إلا مجرد اعتساف النص وإهدار سياقه. ولهذا فإن ما بدا من وعي «المؤلف» أحيانًا بقيمة السياق في إنتاج معرفة حقة بالنص، لم يحل دون إهداره للسياق أحيانًا كثيرة، وكان ذلك

نتاجًا لهيمنة آلية التفكير بالنص على بناء خطابه. وهكذا فإنه إذا كان سعي المؤلف إلى البحث عن سند من النص للعنف الذي تمارسه الجماعات المتطرفة، يتكشف عن الوعي بقيمة السياق ودوره في إنتاج المعرفة بالنص[1]، فإنه يهدر هذا السياق، على نحو شبه تام، عند بحثه في النص عن ما يسلب العنف شرعيته.

وإذا كان السجال، قد استحال إلى مأزق لمنتج الخطاب، وذلك من حيث سرب إليه بعض آليات الخطاب النقيض، فإنه يستحيل إلى مأزق لقارئ الخطاب أيضًا، وذلك من حيث يحدد مسبقًا نوع استجابته للنص. إذ النص السجالي لا ينبثق كفضاء مفتوح يقدر فيه القارئ على إنتاج استجابته دون إلزام أو قسر (حيث يتيح له انفتاحه ثراءً دلاليًا يجعل كل استجابة

١ - فقد صار المؤلف إلى أن في هذا الوعي بالسياق، المخرج من إشكالية محيرة؛ هي كيف يمكن التوفيق بين الأسانيد النصية لفريقين يجريان في مضمارين متباينين.. إذ في حين يتحدث الفريق الأول عن الدولة الإسلامية، وأنها يجب أن تتأسس على دوي المدافع وجماجم الشهداء، فإن مجال أطروحات الفريق الثانى هي الدعوة إلى سبيل الله بالحسنى والكلمة الطيبة، ومع كل فريق «نصوص مقدسة قاطعة صريحة لا لبس فيها، تكاد تكون محكمة، إن لم تكن كذلك بالفعل، ولأنه لا يمكن تصور التناقض في النصوص المقدسة، فإن المخرج من هذه الإشكالية يتمثل- حسب المؤلف بالطبع- في أن النصوص المقدسة التي يتمسك بها كل فريق قد وردت في مجالين متغايرين، وفي وضعيتين مختلفتين، فالدعوة بالحسنى جاءت فى نطاق التبشير بالدين وحدثت في زمن الاستضعاف، أما آية السيف والغزوات والسرايا والبعوث، فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتربصين بها سواءً من العرب (الكفار والمشركين) أو من أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وكلها تشكل عهد التمكين والاستقرار. «انظر: الكتاب ص ٤٨». فالوعي بالسياق الذي ورد فيه النص يبدو جوهريًا في إنتاج المعرفة به.

ممكنة)، بل ينتصب وجوداً منقسماً جامداً يحدد سلفاً نوع استجابة القارئ (حيث يحيل انقسامه وجموده إلى دلالة أحادية لا يملك القارئ إلا أن يستجيب لها). ولهذا فإن النص السجالي يفارق عالم النصوص الحقة التي لابد أن تعين القارئ على اختيار حريته وممارستها حين تسمح له بالإنتاج المتجدد لدلالتها، وإنتاج استجابته لها بالتالي. فالنص الحق ليس أبداً حقل إلزام وقهر. ولسوء الحظ فإن قارئ نص «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية؛ يجد نفسه ملزماً بنوع من الاستجابة له، ومن دون أن تكون له الحرية فى تحديد هذه الاستجابة حيث النص يتأسس على ضرب من التقابل بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وهو تقابل لا يعرض نفسه على القارئ بحياد ومستقلاً عن أي دلالة، بل يعرض نفسه مصحوباً بجملة دلالات أولية تجعل القارئ يحدد نوع استجابته لذلك التقابل سلفاً؛ وهي دلالات تنسرب إلى وعي القارئ (وحتى لا وعيه) من التناحر الأيديولوجي الدائر بلا هوادة في محيط ثقافته. فإذ يسود هذه الثقافة أن «التعصب هوالمبدأ الأساسي الملازم لهذا النوع من الدولة (الدينية)، والعقال الذي يعقل كل فعل من أفعال معرفتها التي تغدو سلطة تصادر الاختلاف والتعدد والعقل والتجريب، فتغدو سلطة قسر»، وأن «النقيض الجذري لمبدأ التعصب الذي تقوم عليه الدولة الدينية هو مبدأ «التسامح» الذي يرتبط بإحدى القيم الأساسية في الدولة المدنية الحديثة[1]. فإن

---

١ – جابر عصفور: دفاعاً عن التنوير، (الهيئة العامة لقصور الثقافة)، القاهرة ٩٣، ص١٤١، ٦٤.

ذلك يجعل من التقابل بين كلتا الدولتين «الدينية والمدنية»، تقابلاً بين قيمتي «التسامح والتعصب». ومن دون شك فإن تقابلاً كهذا بين قيمتين تنطويان على معنى «الفضيلة والرذيلة» لابد أن يفرض على القارئ نوع استجابته لا محالة. «وهكذا يؤول التقابل بين الدولتين– القيمتين، الذي ينبني عليه النص إلى إهدار فعالية القارئ على نحو شبه تام.

وإذ النص يتكشف، هكذا، عن مقاربة للدولة كقيمة مثالية، لا كواقعة تاريخية وثقافية، فإن ذلك يكشف، في العمق، عن الآلية التي تنتظم الخطاب السياسي العربي على العموم، في مقاربة «الدولة» كقيمة متعالية يمكنها أن تنتج بمعزل عن أي شروط، وليس كواقعة مشروطة بظروف التراكم التاريخي والتطور الثقافي. فالدولة التي يعرفها الخطاب السياسي العربي هي، وبصرف النظر عن شكلها، الدولة المُستعارة من الآخر (سلفاً أو غرباً)[1]؛ وذلك لأنه إذا كانت الدولة– أي دولة– لابد أن تتأسس ثقافيًا وحضاريًا على مبدأ باطني خاص، فإن الخطاب العربي الراهن لا يعرف مبدأ ثقافيًا يؤسس عليه دولته إلا (المبدأ العلماني) يستعيره من الغرب، أو (المبدأ السلفي) يستعيره من السلف، ولسوء الحظ فإن كلا المبدأين لا يمكن أن يؤسسا، بالكيفية التي يستحصرهما بهاالخطاب (استعارة وتكراراً)، لدولة

١ – وهنا فإن أخرية السلف تتأتى، لا من كونه في ذاته كذلك، بل من كيفية مقاربة الخطاب له (استهلاكًا وتكرارًا) لا (استيعابًا وإبداعًا)، ولهذا فإن كيفية أخرى في مقارنة الخطاب له لتقدر على إحالته إلى جزء من بناء الذاتية.

حقة، وذلك من حيث يغدو كل منهما، لا مبدأ ذاتيًا لدولة، بل مجرد مبدأء عرضي مفروض عليها من الخارج، وإذ المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساسًا لوحدة أو تماسك باطني، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا خارجيين أيضًا؛ الأمر الذ ي يكرس- تبعًا لذلك- ضعف الدولة وهشاشتها، لا قوتها وتماسكها.

ولعل ذلك هو مأزق الدولة العربية الراهنة التي واجهت ظروف عجز الدولة التقليدية السابقة عليها، لقرون طويلة، عن تطوير المبدأ الحضاري الذي كانت تقوم عليه؛ الأمر الذي أحاله إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة، وهو ما آل بها أخيراً إلى التفكك والانهيار، فاضطرت وريثتها الراهنة إلى استعارة مبدأ آخر تقوم عليه، وكان ذلك هو «المبدأ العلماني» الذي كان قد أثبت فاعلية كبيرة في سياق آخر، ثم استحالت هذه الفعالية إلى قوة النار والبارود التي عانى منها الآخرون خارج حدوده. وهكذا فإنه بالرغم من القيمة القصوى لهذا المبدأ وجدواه في سياقه الخاص، إلا أنه قد استحال، وبسبب فرضه القسري من الخارج على دولة لا تنتمي إليه ثقافيًا، إلى مجرد قشرة هشة تخفي ضعف هذه الدولة وهشاشتها، بل وتكشف عن كون وجودها ذاته مرهونًا بإرادة خارجية محضة، ومن دون أن يكون تجسيداً لمبدأ باطني ذاتي؛ الأمر الذي يكشف- بالطبع- عن عرضية وجودها ولا جوهريته. وهنا فإنه إذا كان البعض قد أدرك عجز هذه الدولة شاملاً، فاندفع يسعى إلى استعارة المبدأ القديم الذي أسس لدولة السلف، فإن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يُستعار بها، أن

يمثل أي تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل لعله يفاقم مأساتها، وذلك من حيث لا يعرف، بدوره، إلا مجرد الفرض القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج؛ الأمر الذي لن يؤول إلا إلى دولة هشة غير متماسكة. إذ الأمر يقتضي تحويل المبدأ السلفي من مبدأ خارجي يُفرض قسراً على الدولة إلى مبدأ باطني يخصها، وهو ما يتعذر إلا عبر فعالية تأويلية تغيب عن الوعي السلفي الراهن. والحق أن كلاً من المبدأين (السلفي والعلماني) في حاجة إلى مقاربة إبداعية، كيما يتحول كل منهما من مجرد مبدأ خارجي محض يُفرض على الدولة من خارجها، إلى مبدأ باطني ذاتي يؤسس لجوهرية وجودها وفعاليته.

ولعل هذه الاستعارة للمبدأ الثقافي المؤسس للدولة على العموم، هي ما يؤسس لتصور الدولة المدنية، في الخطاب السياسي العربي، مجرد ظاهرة سياسية، لا ظاهرة ثقافية. والحق أن الدولة المدنية (وأعني في نموذجها الأوروبي بالطبع) ليست مجرد حدث سياسي انبثق فجأة في القرن التاسع عشر أو قبله بقليل، بل واقعة تشكلت عبر تراكم تاريخي وثقافي يعود إلى ما قبل القرن التاسع عشر. فتحقق هذه الدولة لا يمكن أن ينفصل البتة عن جهود معرفية هائلة عملت على زحزحة وتقويض الأساس الثقافي الذي قامت عليه الدولة الوسيطة. وهكذا فإن تقويض «المطلق» المعرفي واعتبار الذات «هي محور العملية المعرفية ابتداءً من ديكارت وإسبنيوزا ولوك وحتى فولتير وكانط وروسوو وهيوم وغيرهم، كان الأساس الذي جعل ممكنًا تقويض

«المطلق السياسي» واعتبار الإنسان هو مدار العملية السياسية.
لكن الخطاب السياسي العربي يتنكر لهذه الجهود المعرفية التي تلعب دوراً تأسيسياً ويسكت عنها، ويكتفي بمقاربة الدولة كظاهرة سياسية فقط، وذلك ليتسنى له إمكان بترها من سياقها واستنساخها في واقعه، لأن مقاربتها كظاهرة ثقافية كان لابد أن يوجه نظر الخطاب إلى ضرورة مراكمة ما يؤسسها معرفياً في واقعه، وذلك بالطبع ما لا يقدر الخطاب على فعله. وإذن فإنه يستبدل النظر «السياسي» بالنظر الثقافي والمعرفي؛ الأمر الذي يرتبط بسطحيته ولا جذريته، إذ فيما «السياسة» هي حقل البتر والابتسار (وذلك بالطبع ما لا يعرف غيره)، فإن الثقافة هي حقل التراكم والاختمار (وذلك ما لا يقدر على فعله).

والحق أن هذا الفصل الذي يقيمه الخطاب بين الثقافي والسياسي، قد آل- على صعيد الممارسة- إلى انفصال الدولة عن قاعدتها السياسية (أعني المجتمع)؛ الأمر الذي يعني أن الدولة (وفى شكلها المدني بالذات) قد استحالت إلى مجرد شكل حداثي فوق قاعدة مجتمعية ذات طبيعة قبلية وبدوية في معظم الأحيان. لقد بدا إذن أن الأمر- فيما يتعلق بالدولة المدنية- يقف عند مجرد النظام الحداثي (أحزاب- برلمانات- نقابات.. الخ)، على قمة مجتمع تراثي تقليدي. ولقد كان التعارض، تبعاً لذلك، هو قدر العلاقة بينهما. ولسوء الحظ فإن هذا التعارض بين الدولة كنظام للسلطة في الأعلى، وبين المجتمع كقاعدة لهذه السلطة (في الأدنى) قد آل- وكان واجباً أن يؤول- إلى أن

يكون القمع هو الإمكانية الوحيدة للعلاقة بينهما، وبما يعني أن القمع، كان قمعًا هيكليًا يتعلق بصميم بنية الدولة وليس مجرد ممارسة عارضة لها.

وهكذا فإن النظام الحداثي للدولة قد استحال إلى مجرد زخارف وزركشات تخفي طابعًا استبداديًا تسلطيًا. ومن هنا فإن جوهر ما تمارسه السلطة لم يختلف رغم تباين أشكال الدولة، التي هي دولة القمع بامتياز. فمؤسسات الدولة المدنية قد استحالت، في العالم العربي، وربما في العالم الأقل تطورًا على العموم، إلى مؤسسات لإنتاج التسلط وتكريسه، وفي أحسن الأحوال فإنها قد تحولت إلى أدوات تستوعب الدولة من خلالها الفئات والشرائح المستجدة التي تبحث لها عن مكان تحت شمس السلطة وبريقها. وفي كلمة واحدة فإن زركشات الحداثة وزخارفها لم تستطع أبدًا إخفاء الطابع القمعي للدولةالراهنة؛ الأمر الذي يعني أن الدولة المدنية في العالم العربي هي مجرد حلم، أو أنها حتى مجرد وهم.. إنها فقط دولة القبيلة أو الفصيلة.. قريش أو الجيش.

إن اختزال إشكالية الدولة في العالم العربي في صورة تقابل الدولة الدينية والدولة المدنية يعد بمثابة تغييب لإشكالية الدولة الحقة في العالم العربي بأسره(وربما في العالم الأقل تطورًا على العموم)، وأعني بها إشكالية الدولة التابعة.. هذه الدولة التي لا يمكن أن تكون مدنية وبسبب عدائها الصارم لقاعدتها المجتمعية «ولعلي أشرت قبلاً إلى الطبيعة القمعية

للدولة التابعة»، وكذلك فإنها لا يمكن أن تتأسس على المبدأ الثقافي والحضاري الخاص بالسياق الذي تمارس عليه تسلطها، وذلك بسبب غربتها عن هذا المبدأ الخاص.

وإذن فإنه لا سبيل لدولة مدنية (أي دولة على النمط الأوروبي الحديث) أو حتى دولة ذات طابع حضاري وثقافي خاص، في العالم العربي إلا عبر تجاوز التبعية.. وهنا يبتلور السؤال- الذى أختتم به حديثي- وهو: كيف السبيل إلى تجاوز هذه التبعية؟ يقتضي الأمر بحثًا في الشروط المنتجة لهذه التبعية لا على صعيد الاقتصاد والسياسة فقط، بل والأهم على صعيد بنية العقل المنتج للمعرفة الآن.. ولكن ذلك موضوع آخر.

التراث والتجديد..

ملاحظات أولية

مع نهاية السبعينيات بدا وكأنه ملامح العالم الذي عشناه سابقًا في الخمسينيات والستينيات تتلاشى أو تكاد، لتأخذ مكانها- وفي مقدمة المشهد- ملامح عالم آخر، لعله بدا ليس غريبًا فقط عن العالم السابق، بل ولربما لاح خصمًا ونقيضًا له. فقد راحت تتصدر المشهد شعارات الإسلام السياسي الذي استهوى أجيالاً من الشباب وجدت فيه الملجأ والملاذ من تناقضات اجتماعية وحضارية حادة اعتصرتها وسحقت، بضراوة، مطامحها وآمالها في عالم أكثر عدالة وإنسانية، وتوارت إلى الخلف- أو كادت- شعارات الحقبة الناصرية (بمفرداتها القومية) التى أبصر فيها ملايين العرب حلمهم في التحرر والنهضة على مدى العقدين، فبعد أن أهدرت الهزيمة في

العام السابع والستين، وتراجعات ما بعد الناصرية، الحلم، فإن الملايين المحبطة قد عادت أدراجها تبحث عن ملاذ.. وفي هذه المرة، كان الإسلام هناك[١].

١- ولعله لن يكون غريبًا- والحال كذلك- أن تصل دورة الإحلال إلى مداها عند بداية التسعينيات.. حيث البعض من عتاة القوميين قد راح يخلع- طائعًا هذه المرة- رداء قوميته الذي بداباليًا آنذاك. كان ذلك ما جرى في «العراق» الذي وجد أن شعاراته القومية الحادة لا تغطيه في مواجهته مع الغرب في الخليج، فراح يزركش خطابه بشعارات الإسلام السياسي التي ظل لأكثر من ثماني سنوات يحارب في مواجهتها حماية لعروش الخليج من خطرها، وكان ذلك عن قناعة بأنها الأكثر قدرة على الحشد والتعبئة في مواجهة الغرب بالذات. ومن المفارقات أنه من بين كثيرين التقطوا الإشارة كان قادة التحالف الغربي، الذين أثبتوا للعراقيين أنهم معهم على نفس الموجة تمامًا؛ وأعني أنهم راحوا يردون للعراقيين عطيتهم، بأن منحوا عمليتهم ضد العراق اسمًا رمزيًا مشحونًا بدلالات دينية كثيفة هو «المجد للعذراء»، مؤكدين للعرب أنه ليس لهم أن يخجلوا من شعاراتهم الدينية.

كان الإسلام هناك تردد أصداؤه «مدافع آيات الله» التي انطلقت تدوي في إيران معلنة أن الإسلام هو وريث الثورة الوطنية المغدورة (ولابد أن تكون ثورة مصدق في الذاكرة»، وتعلن عنه رصاصات الإسلاميين في صدر السادات الذي بدا إخفاقه شاملاً في الداخل.. حيث لا شيء سوى القمع والتضييق، وفي الخارج... حيث الرجل لا يملك إلا التنازل والتفريط، وتؤكد حضوره (أي الإسلام) أعمال الجهاد والشهادة ضد أعداء الأمة الذين أصبح حضورهم مشمولاً ببركات النخب العربية الحاكمة ورعايتها . وهكذا كان الإسلام هناك.. لكن مأزقه، الذي تكشف عنه الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي تبدو فقيرة وبائسة، أنه كان يعبر- في الأغلب- عن اليأس من العالم، بأكثر مما كان يعبر عن الوعي به. وهنا فلعل الكثيرين في العالم العربي، وضمن سياق هذا اليأس، قد اكتشفوا الإسلام كحصن أخير للدفاع عن كيان الأمة في مواجهة الموجة الإمبريالية الراهنة، وذلك حين رأوا مناضليهم التقدميين- الذين طالما تحدثوا عن حرب لا تنتهي ضد الإمبريالية من أجل بناء كوميونات الفقراء- ينخدعون ببريق اليافطات الجديدة عن «عالم جديد».

لقد بدا، إذن، أن دورة القرنين من إدعاء النهضة والتحديث في العالم العربي قد إنتهت إلى نقطة الصفر تقريبًا، أو على قول «حنفي» انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية، وكأن الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولم يستطع

خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء، فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب»(١)، ومن هنا بالذات؛ أعني من إخفاق الثورة الوطنية، وانحسار الموجة التقدمية، ومن بروز الإسلام كقوة أكثر فعالية وحشداً، بدا لكثيرين أنه لا مستقبل لثورة أو نهضة من خارج الإسلام وتراثه الذي يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسي الذي لا يمكن القفز فوقه، فبرزت ضرورة السعي إلى صياغة الإسلام كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر؛ الأمر الذي يعني أن تبلور «من العقيدة إلى الثورة» كان لازمًا، من أجل ثورة تستعصي- إذ تجد ما يؤسسها في العقيدة- على أي انكسار وتناه.

وهنا لعله يلزم التنويه بأن «من العقيدة إلى الثورة» قد تبلور- بمجلداته الخمسة- كجزء من المشروع الأشمل عن «التراث والتجديد» الذي يتضمن طموحًا هائلاً إلى إنتاج قراءة واعية، لا بتراث الذات فقط، بل وبتراث الآخر أيضًا. ورغم الوعي بأن موضوع «التراث والتجديد» ليس جديداً(٢)، فإنه يبدو

---

١ – حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج٦ «الأصولية الإسلامية»، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، دون تاريخ، ص٢٥٠.

٢– فـ «الموضوع ليس جديداً، بل هو ما يتحدث فيه العامة والخاصة، وما تتناوله الجماهير والمثقفون، ويكاد يُجمع الكل على أن هذا هو موضوع العصر، وأن البداية في شق طريقه هي سبيل الخلاص. وهو الموضوع الذي بدأه المصلحون الدينيون كما سار فيه بعض الباحثين المعاصرين، ولكن التحليلات كلها إما جزئية =

أن سعيًا لقراءة التراث بهذا القدر من الشمول والكلية لم يتبلور في تاريخ الفكر العربي، قبل حنفي. إذ ظل التراث، قبلاً، مجرد ساحة للتفتيت والانتقاء. ولعل هذا التباين إنما يجد تفسيره في القصد من القراءة في الحالين، حيث ارتبط تفتيت التراث بخضوعه لتوجيه ضروب من الأيديولوجيا تسقط عليه من خارجه؛ وبحيث راحت هذه الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم، تجد في ذات التراث ما يبرر وجودها ويدعمه. وفي حدود هذا الدور المطلوب من التراث أداؤه، فإن أحدًا لم يجد أية ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث في شموله وكليته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعي من التراث، كل حسب موقفه الأيديولوجي. وفي المقابل فإن السعي عند حنفي، إلى قراءة التراث فى شموله وكليته إنما ينطلق من أن «تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكونًا رئيسيًا في عقليتنا المعاصرة[1]، وهكذا تقصد قراءة حنفي إلى تحليل البناء المعاصر لكل من العقل والواقع، وليس تبرير فرض الأيديولوجيات عليهما من الخارج؛

= ولا تشمل الكل، وإما تكتفي بمجرد التعبير عن الأماني والنيات الحسنة في تجديد التراث، وإما تعبيرات خطابية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس وتعلن عن الكاتب أكثر مما تكشف شيئاً، وإما أسيرة التراث الغربي تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله». انظر: حسن حنفي: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨٧، ط٣، ص٢٢، ولعل حنفي يكثف في هذه الفقرة كل عيوب قراءات التراث السابقة عليه.

١ – حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص١٦.

الأمر الذي فرض عليها الشمول والكلية. ولعل ثمة تميزاً آخر لقراءة «حنفي» يتأتى من كيفية حضور تراث كل من الذات والآخر فيها. فإذ الغالب على حضور التراث في فضاء الفكر العربي المعاصر أنه حضور عبر التكرار لا الوعي؛ وذلك ما يبدو من قراءة السلفي (الماضوي) الذي راح يلح على أنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» «عبر التكرار بالطبع»، وسار معه على نفس الدرب السلفي (الحداثي) الذي ألح في المقابل على أنه «لا يتصور نهضة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية «عبر تكرارها أيضاً» فإن قراءة «حنفي» إنما تسعى- على قوله- إلى «إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر (سواءً كان الغرب أو السلف) وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدل أن يكون مصدراً للعلم»، الأمر الذي يكشف عن الطموح إلى تجاوز التكرار والإتباع إلى الخلق والإبداع. وبالرغم من هذا التميز لقراءة «حنفي» فإنه يبقى أنها تعاني من التخضم في دور القارئ على حساب المقروء، وعلى النحو الذي يدنو بها من حدود الإسقاط[1]. فـ «كل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولاً، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد

١ - ولعل حنفي قد فطن، هو نفسه، إلى أن ثمة من قد يرى في قراءته إسقاطاً، فراح يميز بين ضربين من الإسقاط، أولهما «لا يؤسس منهجاً ولا يعطي رؤية، وهو الإسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية هي الذاتية عندما تتوقف عن أداء دورها في كشف الموضوع. ولكن الذاتية (في الضرب الثاني من الإسقاط يمكنها أن تتجه نحو الموضوع مستنيرة، وتحيله إلى معنى، وفي هذه الحالة تكون الذاتية مصدراً لحدس وأساساً لرؤية، وتكون هي الذاتية المجردة عن أي هوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية». انظر: المصدر السابق، ص٧٧، ولعل هذا التمييز يؤكد دعوى «الإسقاط» بأكثر مما يدفعها.

النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالته»[1]. فالنص القديم عند «حنفي» هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره[2]. وهكذا فإن قضية «التراث والتجديد» إنما تستحيل، ضمن هذه القراءة، إلى مجرد «إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر.. (وبحيث يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية[3]، أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المتن) المعلق عليه. والحق أن التراث هو بالفعل مقصود، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة، ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة إنما يقتضي سيطرة عليه لا تتحقق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لا تتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعي على نحو ما، ولها قوانينها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكنًا إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأ وتطور فيها، وذلك ما تعجز عنه قراءة «حنفي» الفينومينولوجية التي لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعوري للقارئ.

والحق أن ذلك يحيل إلى أن طبيعة الأدوات المنهجية المستخدمة في قراءة ما، قد تتحول إلى عائق يحول دون إنتاج هذه القراءة. ومن هنا ضرورة أن تسعى أي قراءة للتراث، لا

١ – حسن حنفي: قراءة النص، في «دراسات فلسفية»، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٤٦.

٢ – وهنا فإنه ليس أمرًا شكليًا خالصًا أن ينحو «حنفي» في «من العقيدة إلي الثورة» مثلاً، إلي تعليق أفكاره على نص، لا مكان له عنده إلا في الهامش.

٣ – حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص١١.

إلى مجرد تحديد إجراءاتها وأدواتها المنهجية فقط، بل وإلى اختبار فعالية هذه الإجراءات بعد التطبيق الفعلي، وذلك للتحقق مما إذا كانت هذه الإجراءات ، وما يخايلها من تصورات، قد أمكنها من تحقيق طموحها، أم أنها قد أعاقته. والملاحظ أن العائق الذي تنطوي عليه قراءة «حنفي»- والذي فرضته طبيعة أدواته- إنما يتجلى في تبني استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقًا مع العصر، تتكشف في الشعور، ومن دون تفكيك لتلك الدلالات القديمة بردها إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها. فبدا وكأنه (التجاور) بين دلالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث)، دون تأسيس لأي منهما في جملة السياقات التي أنتجتها، بل في مجرد الشعور المنتج للدلالة، ولسوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع «حنفي» للآن، والذي يتكشف- تبعًا لذلك- عن حسن نبوئي، لا تاريخي. ولعل ذلك هو مأزق مشروع «التراث والتجديد» رغم طموحه الفذ واتساعه غير المسبوق[1].

وهنا فإنه إذا كان التبلور في لحظات ومراحل جزئية هو أول ما يلزم قراءة للتراث بهذا الشمول والطموح، فإن «من

١ – ولعل من حسن الحظ أن مشروع «التراث والتجديد» لم يوضع دفعة واحدة، بل تبقى العديد من لحظاته في طور التبلور والتكوين؛ الأمر الذي يجعل من المراجعة والتطوير، لامجرد إمكانية قائمة، بل ممارسة تتحقق بالفعل. إذ يحرص «حنفي»- مع انبثاق كل لحظة جديدة من لحظات مشروعه- على ممارسة ضروب معلنة من النقد الذاتي يحقق بها المشروع تطوره.

العقيدة إلى الثورة» قد كان أول لحظات التحقق، وكان «علم أصول الدين» هو موضوع هذه اللحظة الأولى. «وقد بدأنا بهذا العلم لأنه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبط بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لأي أثر خارجي في نشأته، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التي زخر بها العالم الإسلامي منذ الفتنة، مما حدا بالبعض إلى اعتبار هذاالعلم هو الفكر الإسلامي الأصيل»[1]. والحق أن العلم- وابتداءً من ذلك كله- قد راح يحتل موقعًا مركزيًا داخل الثقافة الإسلامية، بلغ حد انطوائه على البنية العميقة لخطاب تلك الثقافة [2]، وذلك في صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلى، ولعل هذا الموقع المركزي للعلم داخل الثقافة يتجلى في أن العديد من الممارسات الإبداعية في حقول معرفية أخرى (كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه والنقد وغيرها) كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تؤسس من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ في نص نحوي أو بلاغي أو تاريخي عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها، ترجيعًا حرفيًا لمثيلاتها في علم أصول الدين، حيث

١ - حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص١٥٠.

٢ - فإن تكاد هذه الثقافة أن تكون قد تشكلت بأسرها في فضاء ديني، فإن للمرء أن يتوقع التشكيل الأرقى لبنيتها في نصها الذي يقارب أكثر من غيره تخوم هذا الديني. ولحسن الحظ فإن علم أصول الدين لا يتميز فقط بمقاربته القصوى لتخوم الديني، والتي تؤكدها مجرد تسميته، بل يتميز- وهو الأهم- بأنه يكاد وحده أن يكون «الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين»، والذي لابد أن يكون- نتيجة لما يرتبط بذلك من طابع تنظيري- الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل لبنية الثقافة بأسرها.

إنها البنية تُستعار في تعبيرها الأجلى. ومن هنا- لا محالة- ما شاع في الدرس الراهن، من لجوء العديد من الباحثين المعاصرين، عند قراءتهم لخطابات نقدية أو بلاغية أو تاريخية أو غيرها عند مؤلفين بعينهم، إلى إلتماس البنية الموجهة لتلك الخطابات مُصاغة في أقصى درجات تماسكها وشمولها في الحقل المعرفي الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تمامًا، من دون ذلك، إنتاج وعي معرفي متماسك بتلك الخطابات، وهو الأمر الذي يؤكد، على نحو لا خفاء فيه، على المركزية البنيوية لعلم أصول الدين داخل بناء الثقافة التراثية بأسرها.

ولعل مركزية «العلم» داخل الثقافة التراثية لم تكن هي الباعث فقط على ابتداء مشروع «التراث والتجديد» به، بل كانت خطورته أيضًا؛ حيث العلم هو «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»[1]. وهنا فإنه إذا كانت مركزية العلم إنما تحيل إلى دوره عند القدماء، فإن الخطورة هي ما يميز حضوره في الواقع المعاصر؛ وذلك من حيث يبدو أن الأزمة الشاملة التي يعانيها الخطاب العربي المعاصر إنما تجد أسسها العميقة في تجاويف هذا العلم.

فقد اتفق الجميع تقريبًا من دارسي الخطاب العربي المعاصر على أن أزمته الحقة إنما تتأتى من الغياب شبه الكامل لمفهومي «الإنسان والتاريخ» عن فضائه. إذ يبدو أن قراءة للخطاب تتكشف عن ذات تحيا خارج أي تاريخ؛ وذلك من حيث

١- حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص١٥٠.

تكتفي بأن ترى في تاريخ الآخر (الغربي بالطبع) تاريخًا لها، فتبدو معلقة في الزمان، لا هي تحيا تاريخها من جهة، ولا هي أهل لأن تحيا تاريخ الآخر من جهة أخرى، حيث التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر في لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور لا تستطيع الذات العربية الراهنة ادعاء امتلاكه. إنها عبثًا توحِّد نفسها مع تاريخ الآخر انطلاقًا من مجرد التزامن معه في لحظة واحدة، فتسلك مع الحداثة بعقلية «البدوي» الذي يرى فيها مجرد متاع يمكن نقله من سياق إلى آخر، تمامًا كما تُنقل الخيمة في الصحراء من وادٍ إلى آخر؛ وبما يعني أنها لا تعرف إلا منطق «الاستعارة» الذي يفترض غيابًا للتاريخ وإسقاطًا له. ومن جهة أخرى فإن «حياتنا المعاصرة لم تُبن على وجود الإنسان: جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية....، مجتمعات السلوك الجماعي، إلى آخر ما نعهده من مظاهر في حياتنا المعاصرة التي يغيب عنها البعد الإنساني والفردي، والتي يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة والمجتمع بأسره، فلا مجال للفردية في سلوكنا العام، إلا في صورة شذوذ أو انحراف أو ادعاء أو تقليد. أزمة الإنسان في عصرنا هي أزمة غياب الإنسان»[1].

والملاحظ أن هذا الغياب، لكل من الإنسان والتاريخ، يكاد أن يجد ما يؤسسه، على نحو شبه كامل؛ في علم أصول الدين؛

---

١ – حسن حنفي: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم، ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره، ص٣٩٤.

وأعني من حيث أن اللاتاريخية بأسرها إنما تنبني على تصور للتاريخ تبلور أساسًا في حقله، وهو التصور الأشعري للتاريخ سقوطًا دائمًا من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك في سيرورة من التدهور الذي لا يمكن البتة رفعه إلا من خلال القفز إلى لحظة نموذجية خارجه (وبما يعني أنها من طبيعة لا تاريخية). والمهم أن هذا التصور لقهر التدهور في التاريخ لا يتحقق إلا عبر نموذج مستعار من خارج العملية التاريخية ذاتها، إنما يؤكد على الدور التأسيسي لتصور التاريخ الأشعري في بناء الغياب الراهن للتاريخ (أواللا تاريخية)، وذلك من حيث تنطوي هذه اللا تاريخية على نفي الفاعلية عن التاريخ، وذلك بالإلحاح على استدعاء نموذج التقدم من خارجه.. إما من السلف (رجوعًا) أو من الغرب (صعودًا)، وفي كل الأحوال عبر القفز والتنكر للتاريخ.

وليس من شك في أن هذا النفي للفاعلية عن التاريخ إنما يرتبط ويحيل، في آن معًا، إلى نفي الفاعلية عن الإنسان، وذلك من حيث تتضافر الفاعليتان معًا، وتدور الواحدة منهما مع الأخرى وجودًا أو عدمًا، حتى ليبدو وكأن نفي الواحدة منهما إنما يؤول إلى نفي الأخرى.

وإذا كان يبدو هكذا أن الجذر الأبعد لمأزق الخطاب المعاصر إنما يختفي في بناء علم الأصول، فإن ذلك قد اقتضى لا مجرد ابتداء مشروع «التراث والتجديد» بهذا العلم الأكثر خطرًا، بل وأن تكون «مهمتنا (مع العلم بالطبع) هي كشف

الأستار وإزاحة الأغلفة، ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلفة، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبتغي نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحول قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا»[1]. وإذ التاريخ «لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق، بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية، بل في حضارة إنسانية»[2]، فإن في القضاء على أزمة الإنسان قضاء على أزمة التاريخ بالطبع.

لقد كان لزامًا إذن، لا مجرد البدء من علم الأصول، بل وإعادة بنائه على نحو يسمح «بعودة الغائب»؛ أعني الإنسان والتاريخ. ومن حسن الحظ أن ذلك قد كان مضمون السعي في «من العقيدة إلى الثورة».

فالكتاب (أعني «من العقيدة إلى الثورة» بالطبع) تنتظمه خمسة مجلدات تنطوي كلها على السعي إلى إعادة بناء كافة موضوعات علم أصول الدين، وذلك على النظام والترتيب الذي

---

١ – حسن حنفي: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم، ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره، ص٤٢٢.

٢ – حسن حنفي: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم، ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره.

استقرت به بنية هذا العلم في المصنفات الأشعرية المتأخرة. ورغم إلحاح «حنفي» على أن هذا الاحتفاظ ببنية العلم ونظامه القديم إنما يرتبط بالخوف من أن يتصادم الكتاب- إذا زلزل النظام الذي استقر عليه العلم- مع شعور متلقيه، إلا أنه يبدو أن الأمر يتجاوز ذلك إلى الارتباط بالإطار المنهجي الذي ينتظم الكتاب، بل وحتى المشروع بأسره فيما يبدو[1]، وخصوصاً ما يحيل إليه هذا الإطار المنهجي من حضور، سبق الإلماح إليه، لآلية التجاور التي تتجلى هنا في تجاور المضمون الإنساني والأكثر تاريخية مع النظام أو الشكل اللاهوتي والأكثر صورية. والمهم أن الكتاب، هكذا، ينبني على الاعتقاد في إمكان الفصل بين الشكل والمضمون في العلم، ومن هنا ما يلحظه قارئه من ثبات الشكل القديم للعلم كما هو، وذلك فيما لو أسقط المرء ما قام به حنفي من إضافة عناوين تجديدية أسفل تلك التي وضعها القدماء لموضوعات العلم؛ فصار «التوحيد» هو «الإنسان الكامل» في التجديد، فيما أصبح «العدل» كاشفاً عن «الإنسان المتعين»، وصارت مسائل النبوة والمعاد دالة على «التاريخ العام»، فيما اختصت الأسماء والأحكام والإمامة، بالتاريخ المتعين». فبدا

---

١ - إذ الحق أن تصادم الكتاب مع شعور متلقيه إنما يتحقق ابتداءً من المضمون الأجرأ الذي يطرحه وليس يقلل من ذلك أبداً احتفاظ الكتاب بشكل العلم ونظامه القديم؛ الأمر الذي يعني أن مسألة «الشكل» إنما تتجاوز «الحرص على المتلقي» إلى منطق المنهج ونظامه. والحق أن إشكال المنهج عند حنفي وغيره يقتضي فحصاً أوسع لا مجال له الآن. وذلك مع الوعي بأن حنفي يتجاوز إلى حد كبيرما يشيع عند غيره من هيمنة المنهج المستعار من الآخر غالباً على «الموضوع» الذي يتلاشى ويصبح عدماً أو يكاد.

الكتاب هكذا منقسماً، من حيث نظامه، قسمة عادلة بين الإنسان (وهو موضوع المجلدين الثاني والثالث) والتاريخ (الذي يشغل بالتساوي المجلدين الرابع والخامس)، وذلك فيما يعيد مجلده الأول بناء المقدمات النظرية للعلم. والملاحظ أنه إذا كان التجديد هنا يظهر عنوانًا «حداثيًا» متواريًا تحت عنوان «تراثي»، فإن الأمر سرعان ما ينعكس، وبحيث تتبدل مواقع «التراث» و «التجديد» في الكتابة نفسها، فتأتي مادة «التجديد» كمتن رئيسي فوق مادة «التراث» التي تستحيل- والحال كذلك- إلى هامش ثانوي. وبالرغم من أن ذلك يحقق ما سبق أن قرره «حنفي» نفسه من «أن التجديد هو المتن، والتراث هو الهامش»، فإنه يكشف من جديد عن هيمنة آلية التجاور التي تتجلي هنا، لا كنشاط معرفي، بل كنمط كتابي. ولعل ذلك يكشف عن سطوة التجاور التي جعلته المحدد لبناء المضمون المعرفي للكتاب من جهة، ولشكل كتابته من جهة أخرى.

وإذا كان ذلك يكشف عن استحالة الفصل بين الشكل والمضمون فيما يتعلق بالكتاب ذاته، وذلك ابتداءً من انبنائها حسب آلية واحدة هي التجاور، فإنه لابد أن يدفع باتجاه النظر عمومًا إلى استحالة فصل الشكل عن المضمون واعتباره شيئًا هامشيًا وبلا دلالة، وذلك من حيث تتأكد استحالة فهم أو تفسير النص، أى نص، من دون تحليل لشكله واكتناه دلالته، حتى لقد اندفع واحد من أهم الفلاسفة النقاد (وأعنى لوكاتش الذي لا يمكن اعتباره شكلانيًا أبدًا) إلى اعتبار «الشكل هو العنصر

الاجتماعي حقًا في الأدب».

ومن هنا فإن إشكال الشكل في علم الأصول ليس أمرًا هامشيًا أبدًا، بل لعله أكثر جوهرية من المضمون ذاته، وذلك لا لأنه قد انصهر مع المضمون واستحال إلى جزء منه فقط، بل والأهم لأنه يحقق غاية المضمون وقصده على نحو كان يستحيل تمامًا من دون هذا الشكل بالذات. ومن هنا فإن تقويض هذا الشكل كان مما سيجعل المضمون الجديد للعلم أكثر اتساقًا ومنطقية، بل وأكثر إنتاجًا وفاعلية. إذ رغم أن المضمون، عند حنفي، قد حقق تقدمًا كبيرًا في سبيل الكشف عن (الإنسان) مطمورًا في (الإلهيات) التي نظر إليها المضمون على أنها إنسانيات مقلوبة نشأت من عجز الإنسان عن تحقيق ذاته في العالم، وكذلك الكشف عن (التاريخ) مطمورًا في (السمعيات) التي راحت تكشف عن التاريخ حاضرًا بلحظاته الثلاث: الماضي (أوالنبوة)، والمستقبل (أو المعاد)، والحاضر (أو الإمامة)، فإنه يبدو أن حدود الشكل قد أعاقت هذا المضمون عن بلوغ غايته، بل لعلها قد ناقضته أحيانًا كثيرة. يتجلى ذلك في أنه إذا كان المضمون قد انبنى- كما سبق الإلماح- على النظر إلى الإلهيات بوصفها إنسانيات مقلوبة، وبما يحيل إلى أن «الإنسان الكامل» هو الإنسان المتعين» مقلوبًا، أو أن «التوحيد» هو الذي يتخارج من «العدل»، فإن الشكل قد انبنى- في المقابل- على تخارج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل ، أو العدل من التوحيد. وهكذا فإن اكتمال تحقيق المضمون لغايته إنما كان يقتضي

ضرورة زلزلة النظام أو الشكل القديم للعلم بحيث يتمازج التوحيد والعدل، وليس العكس.

وهنا فإن محاولة حنفي لإعادة بناء على أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية قد جابهت نفس المعضلة التي سبق أن جابهت محاولة القاضي عبد الجبار. فإذ احتفظت محاولة القاضي في بنائها للعلم بالشكل المستقر في النسق الأشعري، واكتفت بصب المضمون الاعتزالي فيه (وكان ذلك نتاج الأشعرية الأولى للقاضي)، فإن محاولة حنفي قد حافظت بدورها على الشكل المستقر ذاته، واجتهدت في تثويره بمضمون يناسب العصر. لقد بدا إذن أن التماثل بين المحاولتين لافتًا حقًا. بل إن «حنفي» قد راح ينظر إلى محاولته بوصفها تمثل استئنافًا لمحاولة القاضي»، التي لم تعط التوحيد مجرد الأسبقية علي العدل من حيث الشكل بل وآلت عند أحد تلاميذه (وأعني النيسابوري) إلى مجرد درس «في التوحيد» من دون العدل. والحق أنه إذا كان مصير محاولة القاضي عبدالجبار قد ارتبط باتجاه الحضارة الإسلامية آنذاك إلى التمركز حول الله بدلاً من الإنسان، فإن قصد محاولة «حنفي» إعادة توجيه الحضارة نحو التمركز حول الإنسان، لابد أن يدفع من تلاميذه من يلح على تطوير محاولته إلى درس «في العدل» يتخارج منه التوحيدعلى صعيد الشكل بالذات. إذ الحق أن ثمة مضمونًا للشكل في هذا العلم بالذات.

من الانتظار إلى الثورة..
ألف عام من الدراما الشيعية
ما بين الغيبة والرجعة*

«لم يتوقع أحد أن يعود الإمام الغائب في طائرة نفاثة من طراز الجامبو»

«آية الله شريعتي مداري»

رغم أن الغائب الذي عاد في الجامبو لم يكن هو الإمام المهدي الذي ظل الشيعة ينتظرون رجعته على مدى القرون ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلمًا، بل كان أحد أفراد السلالة المتمردة من الفقهاء المناضلين الذين تصدوا للنهوض بعبء ما ظل الشيعة يعتقدون، لقرون، أنه من مهام الإمام دون سواه؛ وأعني بالطبع «آية الله الخميني» الذي لم يجد «شريعة مداري» ما يتهكم به على مشهد عودته الزاخر منتصراً إلى

طهران، بعد سنوات من النضال والنفي، إلا قوله الآنف[1]، فإنه

١- كان التباين بين كل من الخميني وشريعة مداري صريحًا على نحو كامل، فقد رفض «مداري» مبدأ الولاية المطلقة للفقيه الذي اتكأ عليه الخميني في التصدي لقيادة الثورة؛ وهكذا تبلور موقفه- مع بعض آيات الله الآخرين مثل طلقاني وكلبايكاني وزنجاني والطباطبائي وغيرهم- حول ضرورة امتناع الفقيه عن الاشتغال بالسياسة، مع إمكانية أن يقوم الفقهاء بتوجيه السلطة من خلال لجنة إشراف على القوانين، وهكذا فإنه لا دور البتة للفقيه في الحكم بشكل مباشر على أساس أن الحاكم العادل لا يمكن أن يظهر بين الشيعة إلا مع رجعة الإمام الغائب. ولعل ذلك يتفق مع حقيقة أن «مداري» كان ذاتوجه محافظ مساند لنوع من الملكية الدستورية في إيران؛ وهو التوجه الذي راج في دوائر المحيطين بالشاه في أيامه الأخيرة، ولم يقبل به الخميني حين عُرض عليه في باريس عن طريق «المهدي بازرجان» الذي كان يمثله في طهران آنذاك. انظر: وليد عبد الناصر:إيران، دراسة عن الثورة والدولة (دار الشروق) القاهرة ١٩٩٧و ص٤٠، وكذا: باكينام الشرقاوي: الحركة الإسلامية في إيران، ضمن كتاب «الحركة الإسلامية في آسيا» تحرير د. علا أبو زيد «مركز الدراسات الآسيوية» جامعة القاهرة ١٩٩٨، ص٢٣٢.

يبقى أن القرون الأحد عشر ما بين الغيبة والعودة؛ وأعني غيبة الإمام المهدي وعودة الفقيه المنفيٍّ، لم تكن مجرد تعاقب ممل لأزمان من الجمود والانتظار أنفقها الشيعة من غير طائل، بل إنها انطوت- وخصوصًا مع التبلور البطيء والصعب لمبدأ الاجتهاد ابتداءً من القرن الخامس الهجري على يد بعض مفكري الشيعة كالسيد المرتضي (علم الهدي) والطوسي والحلبي وغيرهم- على ضروب من التفكير المتدرج في كيفية الخروج من المأزق الشامل الذي فرضته الغيبة؛ وهو التفكير الذي انطوى على السعي إلى التطوير والإغناء المتلاحق للنظرية الأكثر مركزية في النسق الشيعي؛ وأعني نظرية الإمامة التي يكاد الأمر أحيانًا أن يبلغ حدود تجاوزها وتفجيرها من داخلها.

وهكذا فإن ما حققته الشيعة مع نهاية القرن العشرين (وهي لحظة كان لابد أن تفيض بالدلالات الخاصة لكونها تأتي على مشارف قرن هجري جديد هو القرن الخامس عشر) لم يكن مجرد انبثاق مفاجئ، بل جاء نتاجًا لضروب من السعي والاجتهاد تراكمت عبر القرون حتى بلغت ذروتها في الثورة الأخيرة. والحق أن الدلالة القصوى لهذه الضروب من السعي والاجتهاد إنما تتمثل في التحول بالإمامة من فضاء «القول النظري» إلى دراما «الفعل السياسي». وإذا كان هذا التحول قد احتاج إلى ما يزيد على الألف عام من السعي الدؤوب في سبيل إنزال الإمامة من عالم التعالي والمفارقة إلى الفعل في عالم البشر، فإن الغريب حقًا هو أن التحول النقيض بالإمامة من

«عالم الفعل» إلى «فضاء القول»- وهو التحول الذي استقر في الوجدان الشيعي منذ وقت مبكر- لم يكن في حاجة إلى أكثر من قرن ليكتمل ويستقر. ولعل المأساة المتكررة لآل البيت ومقاتلهم الدرامية والإقصاء المتعمد لهم عن سدة الحكم رغم الإحساس الواسع بأنهم الأكثر تمثلاً لمقاصد الإسلام، والأعمق استيعاباً لروحه، كانت مما يسرّ هذا التحول بالإمامة والتعالي بها عن حدود «الفعل» إلى فضاء «القول» الذي كان لابد أن يتحصن بالقوة والتأكيد ويتملّك سمة الرسوخ والتأبيد حين أصبح قولاً من «الله» نفسه، لا من البشر.

الإمامة..من دراما «الفعل» إلى فضاء «القول»

إذا صح ما أورده أحد محققى الشيعة الكبار- وهو العلامة الحلبي- من أن هشام بن الحكم (المتوفى ١٩٠هـ تقريبًا) كان «أول شخص فتق الحديث (أو القول) في الإمامة والنص والوصية وهذب المذهب بالنظر»[١]، فإن ذلك يعني أن القول في الإمامة ولواحقها من النص والوصية لم يكن، إلى أواخر القرن الهجري الثاني، قد انفتق بعد، أو أنه- وعلى فرض انفتاقه- لم يكن قد تهذب بعد بالبحث والنظر؛ وهو ما يؤول إلى أن الشيعة قد عاشوا ما يزيد على القرن والنصف تقريبًا من غير قول في الإمامة ولواحقها، أو أنهم عرفوا، على الأقل، أقوالاً متناثرة

١- نقلاً عن: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، عمان- الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص٤٣. وهو ما يتفق تقريبًا مع ما أورده ابن النديم في «الفهرست»، طبعة ليبزج، ١٨٧١، ص٦٥.

وغير مهذبة أو منظمة حولها، حيث «كانت المقالة في بدئها غير نضيجة» -بتعبير الشهرستاني الذي ورد في سياق آخر[1]. ولعل ذلك ما ترجحه الروايات التي تمضي إلى أن الأوساط الشيعية قد ظلت، حتى منتصف القرن الثاني الهجري تتداول أقوالاً ومفاهيم جزئية ومبعثرة ولا ترتقي البتة إلى مستوى المذهب الشامل الذي تبلور فيما بعد.

وإذا كان ذلك مما يتفق مع ما أوردته المصادر غير الشيعية (أو الإمامية) من أن القول في الإمامة ولواحقها قد «حدث قريبًا، وإنما كان من قبل يُذكر الكلام في التفضيل، ومن هو أولى بالإمامة»[2]، وأن «الرافضة قد حدث مذهبهم بعد مضى الصدر الأول، ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في عليّ جليّ متواتر ولا في إثني عشر كما زعموا»[3]، فإن متابعة لما جرى بين الأئمة أنفسهم، وفي النصف الأول من القرن الهجري الثاني بالذات، لمما يؤكد ذلك أيضًا. ولقد كان أهم ما جرى بين الأئمة آنذاك هو ذلك التباين بين كل من الإمام «زيد بن علي بن الحسين- ١٢١هـ» وبين ابن أخيه الإمام السادس من

١- الشهرستاني «الملل والنحل»، تحقيق عبدالعزيز الوكيل (مؤسسة الحلبي وشركاه) القاهرة ١٩٦٨، ط١، ص٤٦.

٢- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢٠ «في الإمامة» تحقيق عبد الحليم محمود (وآخر) الدار المصرية للتأليف والترجمة)، القاهرة، دون تاريخ، القسم الأول، ص ١٢٧.

٣- بن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب «المنية والأمل» تحقيق توما أرنولد (دار صادر) بيروت ١٣١٦هـ. ص٤.

سلسلة الإثني عشر «جعفر الصادق ١٤٨هـ»، حول تقدير مدى نجاح الثورة الشيعية في مواجهة الأمويين.

فإذ انطلق «الإمام زيد» في معارضته للأمويين من موقف سياسي لا ديني[١]، فإن موقفه من السلطة الأموية لم يتبلور حول كونها سلطة «غاصبة» لحق آل البيت المنصوص عليهم كأئمة، بقدر ما يتبلور حول كونها سلطة ظالمة». ومن هنا فإنه قد مضى يدعو الناس للإنخراط في ثورته ضد الأمويين مؤكدًا: «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسوية، ورد المظالم، وإقفال المجمر (المنافي)، ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا»[٢]. وهكذا يبدو برنامج ثورته سياسيًا تمامًا ولا ينطوي إلا على الدعوة إلى الكتاب والسنة وجهاد الظالمين وردهم والدفع عن المستضعفين والمحرومين ونصرهم، وأما ما ينطوي عليه من الدعوة إلى نصرة آل البيت، فليس ذلك لكونهم الأئمة المنصوبين أو المنصوص

١ – ولعل ذلك ما يبرر كونه انفتح على اتجاهات وتيارات وصل بعضها إلى حدود تجويز الخطأ على جده الإمام عليّ نفسه، ولكن هذه التيارات تشاركه الموقف المعارض نفسه من الدولة الأموية، والإشارة هنا بالطبع إلى «تتلمذه في الأصول على واصل بن عطاء الغزّال الألثغ رأس المعتزلة ورئيسهم، مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وإن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه». السهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص١٥٥.

٢ – الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، (دار المعارف بمصر)، القاهرة ١٩٦٦، ج٧، ص١٧٢.

عليهم من الله، وإنما فقط لكونهم رموز الثورة وطليعتها .

والحق أن هذا التقييم للسلطة الأموية بأنها ظالمة لا غاصبة، إنما يحيل إلى موقف بالغ الجوهرية بالنسبة للإمامة؛ فإذ يكون خروج الإمام على خصومه مرتبطًا في الأساس بكونهم ظالمين للناس، لا غاصبين لحقه (أو حق آل بيته)[1]، فإن ذلك يعني أن الظلم الذي يعانيه المستضعفون والمحرومون، وليس الإنكار للأئمة وسلب حقهم، هو الأصل في ثورته، التي لابد أن تكون لذلك هي الأصل في إمامته، وليس ادعاء الحق الموروث أو الأثر المنصوص. ومن هنا لا محالة أن زيد كان يشترط الخروج شرطًا في كون الإمام إمامًا.. فليس الإمام من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، وإنما الإمام من

---

١ – إن قراءة لرسالة «سليمان بن صرد»، رأس أكبر ثورات الشيعة في القرن الهجري الأول، وشيعته إلى «الحسين بن علي» يدعوه إلى الكوفة لمبايعته، لتكشف بلا مواربة عن أن الحسين لم يخرج طالبًا حق نفسه، بل مؤديًا واجبه تجاه أمته، وأن الأصل الذي ارتكن إليه في خروجه كان دعوة الناس له للتصدي للأمر ومبايعتهم له، ولم يكن البتة ادعاء الحق الموروث أو الأثر المنصوص. يقول ابن صرد: «أما بعد، فالحمد لله الذي قصم عدوك الجبار العنيد الذي اعتدى على هذه الأمة، فانتزعها حقوقها، واغتصبها أمورها، وأغلبها على فيئها، وتأمر عليها على غير رضا منها، ثم قتل خيارها واستبقى أشرارها، فبعدًا له كما بعدت ثمود إنه ليس علينا إمام، فاقدم علينا لعل الله أن يجمعنا بك على الهدى... فأرسل الحسين بن علي مسلم بن عقيل إلى الكوفة يبايعها له». وهكذا لا تربط «الرسالة» خروج الحسين بطلب حقه الموروث بوصية أو أثر منصوص، بل طلبًا لحقوق الأمة المغتصبة وأمورها المنتزعة. انظر نص الرسالة كاملاً في: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق محمد الزيني (مؤسسة الحلبي وشركاه)، القاهرة ١٩٦٧، ج٢، ص٤.

شهر سيفه»[1]. وهكذا كانت الإمامة «تُستفاد من «فعل» الإمام نفسه، ولا تورث أبدًا بـ «قول» من غيره.

لكن جعفر الصادق لم يكن من أنصار «إشهار السيوف» في وجه الأمويين، ولعل التجربة الأليمة لآل بيته معهم هي التي دفعته إلى أن يقرر بيأس وأسى: «إن بني أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها، وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله تعالى بزوال ملكهم»[2]. فبدا وكأن الاتفاق بين الإمامين في التأكيد على تجبُّر الأمويين وتطاولهم، لم يمنع كل منهما من المضي في طريق مغاير للآخر. فإذ مضى الإمام «زيد» إلى طريق الخروج والثورة، فإن الإمام الصادق قد التجأ في المقابل، إلى سبيل الانتظار والتقية. ولعل هذه اللحظة التي تباينت فيها المصائر كانت فارقة في مسار التشيع حقًا. فإذ تأدت الأحداث إلى تقوية موقف جعفر الصادق، وخصوصًا بعد أن ظل جثمان الإمام زيد مصلوبًا في العراق، يصافح أعين

١ - وحتى حين ألزمه الباقر بأنه: «على مقتضى مذهبك، والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قط، ولا تعرض للخروج » فإن «زيد» لم يتورع عن نفي الإمامة عنه قائلاً: «إنه لم يدعيها لنفسه». انظر في ذلك كله: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، ص١٥٦، وكذا: ناجي حسن: ثورة زيد بن علي، (مكتبة المثنى)، بغداد ١٩٦٦، ص١٤٢.

٢- الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص١٥٦، وإذ أكد «الصادق» في ذات النص على: «أنا لا نخوض في هذا الأمر حتى يتلاعب به هذا وأولاده، وأشار إلى المنصور (أول خلفاء العباسيين، فإن ذلك يكشف عن الرغبة في ممارسة السياسة عبر المناورة، وهو ما لم يكن يرضى به جده (الحسين) وعمه (زيد).

الشيعة لأربعة أعوام كاملة، وحين أنزل بعدها ليُحرق ويُذرّى في الفرات، فإنما كان لأن جثمان ابنه الإمام يحيى سيُعلق مصلوبًا في خراسان بعد أن أشعل ثورته هناك. ولعل هذه الأحداث الأليمة كانت علامة النهاية في طريق الثورة الذي اختاره «الحسين» ومضى فيه إلى موته الإسيان. إذ يبدو أن التشيع بعدها قد انتقل إلى طور جديد راح فيه الانشغال بالإمامة يتحول من عالم «الفعل» ومنطق الثورة، إلى فضاء القول، وأسرار الحكمة، أو - بالأحرى- من خلاف في «السياسة» إلى قول في «العقيدة». وإذ يُلاحظ أن هذا التحول كان نتاجًا لضروب من العجز واليأس تأصلت في نفوس الشيعة بتأثير «الثورات المقموعة والآمال المحبطة المغدورة»، فإنه لن يكون غريبًا أن يؤول، هو نفسه، إلى إنتاج المزيد من عجز الشيعة ويأسهم وانسحابهم من التاريخ بالكلية. فاليأس من التاريخ- الذي لم يعرف منه الشيعة إلا المقاتل والمَصارع والمَظالم- كان هائلاً حقًا. ولهذا فإنهم راحوا يضعون أملهم خارجه ويلتمسون خلاصهم مما فوقه.

والملاحظ أن هذا التحول لم يترك أثره، على بنية الإمامة وطبيعة القول فيها فقط، بل وعلى طبيعة العلاقة بين الإمام من جهة وبين شيعته وأنصاره من جهة أخرى. فإذ يلوح أن كلًّا من «الإمام زيد» والإمام «جعفر الصادق» قد كانا معا من أنصار أولوية وأفضلية آل البيت[1]، فإنه يبدو أن هذه الأفضلية قد

---

١ - فإذا مضى الإمام «زيد» إلى «أن أرحام رسول الله ﷺ أولى بالملك والإمرة»... =

راحت ترتب عند الواحد منهما نتائج مغيرة لنتائجها عند الآخر، فإذا بدا أنها ترتب، عند الإمام زيد، إحساساً «بواجب» الأفضل تجاه المحرومين والمستضعفين، أو حتى تجاه الأمة بأسرها كالحال مع الإمام الحسين، فإنها ستؤول عند «جعفر الصادق» إلى نوع من الإحساس المقابل «بحق» الأفضل على سائر البشر؛ وهو الإحساس الذي سينتهي- مع التبلور النهائي لنظرية الإمامة عند متكلمي الشيعة إلى ما يشبه الحقوق المقدسة للأئمة على البشر، والتي تكاد أن تتوازى مع حقوق الله نفسه[1]، وكان ذلك إلى الحد الذي أصبح فيه الإيمان بهذه الحقوق للأئمة والحفاظ عليها واجباً على الشيعة وجزءاً من ممارستهم التعبدية على العموم. وبالطبع فإنه إذ تضخمَ منطق «الحق»، مع اكتمال البناء المفارق للإمامة، فإن ثمة من مضى في سبيل القيام عن الإمام، وقد غاب بأداء بعض مهامه وواجباته تجاه شيعته المنتظرين له على مدى القرون.

= وهو ما ترتب عليه أن الأصل في إمامة عليّ أنه «أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأولاهم بالإمامة»، فإن الإمام «الصادق» قد مضى بدوره- في حواره مع واصل بن عطاء- إلى أن «أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض، فنحن عترة رسول الله وأقرب الناس إليه»؛ وهو ما يعني أن القول بالنص لم يكن مما يجري تداوله آنذاك... وبين الأئمة على الأقل. انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، ص١٦١، وكذا ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة، (سبق ذكره)، ص٢٠.

١- نعتقد أن أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والرد عليهم كالرد على الرسول والرد على الرسول كالرد على الله تعالى. فيجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم والأخذ بقولهم». انظر: محمد رضا المظفر. عقائد الإمامة. (المطبعة العالمية)، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثامنة، ص٧٤.

ولقد انبثق ضمن هذا السياق كل أشكال التطور الذي لحق الإمامة في الفكر الشيعي فيما بعد، والتي مضت جميعًا في مسار استعادة «الواجب» بعد أن ابتلعه «الحق».

والحق أن القول بأفضلية الأئمة من آل البيت وأولويتهم- وبصرف النظر عن النتائج التي راحت تترتب عليه إحساسًا بالحق للأئمة أوالواجب عليهم- كان هو الأصل في التحول العميق الذي طال بنية الإمامة ونظامها الباطني. فإذ يغدو الإمام غير قادر- في ظروف العجز والحصار- على أن يحقق أفضليته «عملاً في العالم وفعلاً في داخله»، فإنه يرتفع بها ليحققها «علمًا ما ورائيًا خارجه»؛ وبما يعني أن العجز «عملاً» يتأدى إلى التسامي «علمًا». ولهذا فإن «الأفضلية» إذ تنطوي على السعي إلى تحقيق نفسها موضوعيًا في العالم، فإنها وإذ تعجز عن هذا التحقق «فعلاً» تتسامى ساعية إلى إنجازه «علمًا» تتمايز وتتحدد به في مواجهة الآخرين. وبالطبع فإن هذا العلم الذي يجري التسامي والسعي إلى التمايز به، لا يمكن أن يكون أبدًا علمًا عاديًا مما يعلمه الناس، بل علمًا سريًا غيبيًا لا يفيده الإمام من لدن نفسه، اجتهادًا وفكرًا ودراسة، وإنما يتلقاه وحيًا ووراثة. وهكذا مضى الأئمة يتميزون بـ «إن سليمان ورث داود وأن محمدًا ورث سليمان، وإنا ورثنا محمدًا، وإن عندنا علم التوارة والإنجيل والزبور وتبيان ما في الألواح.. وكذا فإن عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، وإن الناس ليحتاجون إلينا. إن عندنا الصحيفة: سبعون ذراعًا بخط، عليّ وإملاء رسول الله..

فيها من كل حلال وحرام»[1]، وأما إذا استجد شيء (مما لا يوجد حكمه في هذا العلم الموروث) فلابد أن يعلمه (الإمام) من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه.. وهي القوة التي تبلغ الكمال في أعلى درجاته عنده، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة، فمتي توجه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية بلا توقف ولا ترتيب مقدمات ولا تلقين معلم. وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية لا غطش فيها ولا إبهام [2]. وبهذا العلم الموروث والموحى به، فإن الإمام لم يكن ليتميز عمن سواه فقط، بل وأن يتعالى إلي مرتبة يكون فيها «نهاية الكل من الرسل»[3] الذي «أقرت له جميع الملائكة والروح والرسل بمثل ما أقروا به لمحمد، لأنه يحمل مثل حمولته، وهي حمولة الرب»[4]، بل ومضى الأمر إلى حد اعتبار الإمامة قوة انطولوجية «فاعلة لجميع الأشياء أولاً وآخراً»[5].

١- الصفّار: بصائر الدرجات، ص١٢٤، نقلاً عن: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره)، ص٢٢.

٢- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (سبق ذكره)، ص٧٣.

٣ - أبو يعقوب السجستاني: إثبات النبوآت، تحقيق عارف تامر (المطبعة الكاثوليكية) بيروت ١٩٦٦، ص١٩١.

٤ - الكليني: أصول الكافى، ج١، (طبعة طهران) ١٢٧٨هـ، ص١٩٦.

٥ - طاهر بن الحارث اليماني: الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد، تحقيق محمد حسن الأعظمي، القاهرة ١٩٧٠، ص١٦٦.

وليس من شك في أن إمامًا يتميز بهذا العلم المخصوص الذي بلغ به إلى هذه المرتبة المتعالية «يجب أن يكون معصومًا من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً. كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان»[1]. وهكذا آل «العلم» إلى «العصمة» التي ستؤول بدورها إلى ضرورة الطاعة المطلقة للأئمة، حتى لقد أصبحت «عقيدتنا في طاعة الأئمة»[2]. وبالطبع فإنه إذا كان هذا العلم المتعالي مما يستغني- على قول الإمام «الصادق»- عن الناس، ولا يستغني عنه الناس، فإن ذلك يعني أن تحقق الإمامة «علمًا ما ورائيًا ومفارقًا»، لم يعد أمراً في حاجة إلى الناس ألبتة. وهكذا كان لابد أن ينبثق الفضاء الشيعي أمام قول آخر في تعيين الإمام غير مجرد اختيار الناس له، وكان ذلك هو القول بنصب الإمام وتعيينه بالنص من الله الذي هو مصدر علمه وأصل تساميه وعلوه. وهكذا فإنه إذا ثبت «الإمام يجب أن يكون عالمًا بجميع ما تحتاج إليه الأمة فى الأحكام وأن يكون أفضل من كافة رعيته في الدين عند الله، وإذا ثبتت هذه الأصول وجب إبانة الإمام من رعيته بالنص على عينه الصادق عن الله تعالى أو المعجزة»[3]. فهذه الصفات التي يستحق الإمام بفضلها إمامته (وهي علمه الخاص) ليست مما

١- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، (سبق ذكره)، ص٧٣.

٢ - المصدر السابق، ص٧٤.

٣ - الشيخ المفيد: الثقلان، ص١٧٩، نقلاً عن: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره)، ص٥٣.

يمكن للكافة إدراكه والوقوف عليه؛ فإنها «لا دليل للمختارين عليها ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختص علام الغيوب بها»[1]. ومن هنا الانتقال من (العلم) إلى (النص)، على معنى أن العلم قد أصبح هو الأصل في الإمامة والمؤسس للقول بالنص[2]، ومن كون الإمام هو (الأعلم) إلى كونه المنصوب من الله نصًا أو معجزة، أو بهما معًا. لأنه إذا كان (النص) مما يمكن أن يدعيه أي ممن يمتلك العلم (أو حتى يدعيه)، أو أنه حتى قد يغيب كليًا فلا يكون ثمة نص البتة[3]، فإن منطق النظرية ونظامها قد أضاف- مع هشام بن الحكم- «أن المعجز هو طريق التعرف على الإمام والتأكد من صدق دعواه»[4].

١- السيد المرتضى: الشافي، ج٤، ص٦، نقلاً عن: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره) ص٥٣.

٢ - ومن هنا الاختلاف مع القاضي عبد الجبار الذي كان يرى أن «النص» هو الأصل في القول الإمامي الشيعي، ومن هنا نصحه لمحاورهم بأن «يكلمهم» أولاً فيما يدعونه من النص، فهو الأصل». انظر: القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم العثمان، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٩٤.

٣ - ولقد كان ذلك هو ما جرى مع الإمام الرابع «عليّ بن الحسين» (السجّاد)، الذي مات أبوه في كربلاء من دون أن ينص عليه أو يوصي به. ولقد كان إثبات إمامته بالغ الجوهرية لكي يثبت الإمامة في ذرية الحسين، وإلا فإن السلسلة تنقطع إذا لم تثبت فيه، لأنه الوحيدالذي بقى من ذريته بعد موت الجميع في كربلاء. وإذ لم تجد النظرية ما تلوذ به، حيث لا نص ولا وصية، إلا المعجزة، فإنها راحت تنقل حكاية عن تخاصم الإمام السجّاد مع عمه «محمد بن الحنفية» الذي تصدى للإمامة بعد مقتل الحسين، والذي أنكر أي نص أو وصية على السجّاد وطالبه باتباعه، فطلب السجّاد منه أن يحتكما إلى الحجر الأسود الذى تكلم بصورة إعجازية، وبلسان عربي فصيح، فاثبت الإمامة للسجّاد، وطالب ابن الحنفية بالخضوع له». انظر: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره)، ص٦٠.

٤ - نقلاً عن: المصدر السابق ص٥٩.

وبالطبع فإن التداول بين الأئمة لهذه الإمامة (التي هي في جـوهرها سلطة «علم» لا منصب «حكم») إنما يكون من الله أيضًا، لأنه هو صاحب العلم يضعه حيث شاء؛ وبمعني أن وصية الإمام علي صاحب الأمر بعده إنما تكون من الله، لا من نفسه، ومن هنا تحذير الإمام الصادق لشيعته: «لعلكم ترون أن هذا الأمر إلى رجل منا يضعه حيث شاء؟، لا والله إنه لعهد رسول الله مسمى رجل فرجل حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه»، بل إن «الإمام الرضا» «وهو الإمام الثامن قد أبى إلا أن يزيد الأمر بيانًا حين سئل «عن قول الله عز وجل: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها»، فقال: الإمام يؤدي إلى الإمام، وإنه والله ليس منه، إنما هو أمر من الله»[1].

ولأن أحدًا، أي أحد، قد يدّعي «علمًا ونصًا ومعاجز»، فيسعى لاغتصاب الإمامة، بدعوى امتلاك العلم والنص هذه المرة، وليس بمنطق القوة والغلبة الذي اغتصبت به قبلاً، فإن منطق النظرية ونظامها الباطن، قد أبى إلا أن يجعل الإمامة مما يُتوارث عموديًا في آل البيت وفي نسل فاطمة بالذات.. حيث: لا تجتمع الإمامة- حسب ما يروى عن جعفر الصادق- في أخوين بعد الحسن والحسين، إنما هي في الأعقاب وأعقاب الأعقاب، هكذا أبدًا إلى يوم القيامة»، وهي في أعقاب الحسين بالذات «لأن الله عز وجل جعلها- على قول الإمام الرضا- في ولد الحسين، ولم يجعلها في ولد الحسن، والله لا يُسأل عما

١ - نقلاً عن: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره)، ص٤٨.

يفعل»[١]. وإذ لم تستمر الأعقاب إلى يوم القيامة، بل انقطعت مع الإمام الحادي عشر (الحسن العسكري)، الذي مات ولم يعقب حسب العديد من الروايات (حتى الشيعية)، فإنه كان لزامًا الاختيار بين انقطاع الإمامة لانقطاع الأعقاب وبين استمرارها في عقب يجري افتراضه ثم التدليل على وجوده[٢]، الأمر الذي يعني الشك في وجوده، من جانب متكلمي الشيعة أنفسهم، لأن مجرد الوجود ليس في حاجة أبدًا إلى دليل. ولأن هذا العقب لم يظهر أبدًا، ولم يثبت على أي نحو أنه قد أعقب نفسه، وبما يعني استحالة أن تنتقل الإمامة منه إلى غيره، فقد كان لازمًا- لذلك- ضرورة القول بغيبته (وليس موته حتى لا تنقطع الإمامة وتجد النظرية نفسها أمام مشكلة افتراض عقب مرة أخرى)، ثم رجعته حتى تظل الإمامة مستمرة. وليس من شك في أن انتظار «رجعته» سيكون هو الأساس في تأكيد«مهدويته».

وهكذا فإن ما آلت إليه الإمامة من علم ما ورائي سري، مع ابتداء حقبة العجز عن الفعل، يبقى هو المبدأ الأشمل القادر وحده على أن ينتظم كافة عناصر البناء الإمامي، من نص ووصية، ومعجزة وغيبة، ورجعة ومهدية، وأن يهبها جميعًا انتظام المعقولية وشمول التفسير، وكان ذلك إلى حد أن هذا البناء الإمامي بأسره لابد أن يتقوض وينهار، إذا ما انتفى هذا

١ – المصدر السابق، ص٦١، ٦٢.

٢ – انظر نقاشًا واسعًا لهذه الأدلة في، المصدر السابق، ص١٢٣– ٢٣٥.

العلم الماورائي وزال. وبالطبع فإن رصد هذا الانتظام البنيوي، من العلم الماورائي السري، لكافة عناصر البناء الإمامي، يبدو بالغ الجوهرية للوعي بكل ما طال الإمامة من محاولات تطوير لاحق، وذلك من حيث انطوت هذه المحاولات على الانشغال بمبدأ النيابة عن الإمام»[1] بوصفه سلطة «علم» لا سلطة «حكم». ولقد ظل هذا الانشغال هو الثابت الحاكم لمسار الممارسة الشيعية على مدى القرون، إلى أن جاء الإمام الخميني- مع ابتداء القرن الهجري الخامس عشر- فأضاف لنائب الإمام «سلطة الحكم» وذلك إلى جانب «سلطة العلم» بالطبع.

وبالطبع فإنه، ومع اكتمال هذا البناء المفارق للإمامة الذي لم يترك للناس شيئًا يفعلونه، ومع غيبة الإمام الثاني عشر التي أغلقت الباب أمام ما يمكن أن يعلمونه، لم يكن للشيعة أن يفعلوا أو أن يعلموا. فبدا وكأن دائرة العجز الشيعي قد اكتملت علمًا وعملاً؛ حيث الإمامة كسلطة «علم» قد تعطلت بعد أن كانت كسلطة «حكم» قد توقفت، وانكفأ التشيع يعيش حقبة من الجمود والتوقف. وعلى مدى هذه الحقبة فإن العلم بأحكام الوقائع المستجدة لم يكن وحده الذي تعطل؛ حيث «أن تحصيل الأحكام الشرعية في جميع الوقائع من الكتاب والسنة وحفظها، لابد له من نفس قدسية...، معصومة عن الخطأ، ولا يقوم غيرها

١ – تبلور المفهوم للمرة الأولى في القرن الخامس الهجري مع أبو الصلاح الحلبي ٤٤٧هـ، وذلك حيث تحدث عن «النيابة العامة عن وليّ الأمر عليه السلام» في مجالي القضاء والحدود فقط. انظر: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره)، ص٣٦٨.

مكانها في ذلك إذ الوقائع غير متناهية، والكتاب والسنة متناهيان، ولا يمكن أن تكون هذه النفس لسائر الناس.. فتعين أن تكون لبعضهم وهو الإمام»[1]، بل إن حدودًا وشرائع وأركانًا وفرائض كان عليها أن تتعطل أيضًا، لأنها مما يستحيل القيام به في غيبة الإمام. وأعني أن فرائض (كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وشعائر (كصلاة الجمعة)، ناهيك بالطبع عن إقامة الحدود والشرائع، لم تعد جميعًا مما يجوز أداؤه مع غيبة الإمام؛ الأمر الذي بدا معه أن الإسلام نفسه مما يكاد أن يتعطل كليًا. فإذ «قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم المهدي المنتظر، في طول هذه المدة المديدة، هل تبقى أحكام الإسلام معطلة، يعمل الناس من خلالها ما يشاءون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟ القوانين التي صدع بها نبي الإسلام ﷺ وجهد في نشرها وبيانها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عامًا، هل كان ذلك لمدة محدودة؟ هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلاً؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟ الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ! فلا يستطيع أحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول: إنه لا يجب الدفاع عن ثغور الوطن، أو أنه يجوز الامتناع عن دفع الزكاة أو الخمس وغيرها أو يقول بتعطيل القانون الجزائي في الإسلام، وتجميدالأخذ بالقصاص والديات. إذن،

---

١ – نقلاً عن: المصدر السابق، ص٢٧٩.

فإن كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف»[1].

وإذا كان القلق من تعطيل الإسلام وتجميده والخوف من إنكار شموله وخلوده قد آل بالخميني إلى ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، فإنه لم يتجاوز، عند أسلافه الأوائل، حدود السعي إلى ترسيخ مبدأ النيابة عن الإمام، السابق الإشارة إليه، والذي ظل يتسع تدريجيًا وعلى مدى القرون منذ تبلوره في القرن الهجري الخامس، لمهام الإمام كصاحب سلطة «علم» وأعني مهامه المتعلقة بالقضاء والأحكام والحدود والزكاة والخمس والأنفال والجمعة وغيرها، واستمر فاعلاً حتى القرن الهجري الثالث عشر الذي راح يتبلور فيه مبدأ أشمل يتسع، إلى جانب سلطة «العلم» لسلطة «الحكم»؛ وأعني مبدأ «ولاية الفقيه» الذي بلوره الشيخ «مهدي النراقي» ١٢٤٥هـ، والذي يمثل جوهر التطور المعاصر للإمامة.

والحق أن تبلور هذا التطور للإمامة، والسعي إلى الانتقال بها من «فضاء القول» إلى عالم «الفعل» –من خلال مبدأي النيابة والولاية– ما كان ليتحقق البتة إلا مع ترسيخ «مبدأ الاجتهاد» في الفكر الشيعي أولاً، وهو المبدأ الذي ابتدأ إرهاصًا

---

١ – الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم حسن حنفي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص٢٦.

في القرون الأولى بعد الغيبة (مع المجتهدين الأوائل كالحسن بن عقيل العماني والسيد المرتضى والطوسي وغيرهم)(١). ثم اكتمل تبلوره في القرن الهجري الثامن،·مع العلامة «الحلبي» الذي أحكم قواعد الاجتهاد الإمامي»(٢). ورغم أن المتكلمين الشيعة لم يستطيعوا بسهولة، مفارقة الأفق الماورائي السرى الذي تبلور فيه العلم الإمامي، فكان أن راحوا يسبغون على الاجتهاد سمة التعالي والماورائية، وذلك عبر المخايلة بأن مصدره هو علم الإمام ذاته؛ حيث لا يُترك المجتهد وحده في اجتهاده، بل يعينه الإمام ويوفقه ويُظهر من الإشارات والعلائم ما يدل على مباركته لاجتهاده، فإنه يبقى أن الأمر كان يتعلق فقط، بعون الإمام وإظهار مباركته. وأما الاجتهاد نفسه، فإنه يبقى إنسانيًا ومن صنع المجتهد نفسه، ولو بلطف الإمام. ولعل ذلك ما فتح الباب واسعًا أمام الإنسان، وقد أصبح واثقًا من قدرته نسبيًا، للنيابة عن الإمام (في العلم) والولاية عنه (في الحكم).

وهنا فإنه إذا كان جوهر ما سعت إليه نظرة ولاية الفقيه هو استعادة مهام الإمامة كسلطة «حكم» وإعادة الشيعة بالتالي إلى عالم الفعل السياسي، فإنه يمكن التمييز في مسار هذه الاستعادة للفعل السياسي عند الشيعة بين اتجاهين، تبلور– أحدهما– أولاً، وراح يكتفي بمجرد إسباغ الشرعية على

١ – الاسعد بن عليّ: الشيخ الطوسي مجدداً، في «مجلة المنهاج»، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، عدد ٢٠، شتاء ٢٠٠٠، ص٧٤– ١٠٤.

2 - said Amir: Authority and politicl Culture in Shi'ism (state university of new york) 1988, p5.

الحكومات القائمة وإجازتها من الفقهاء «نواب الإمام» ما دامت تلتزم حدوداً وقوانين، ومن دون أن تكون للفقيه سلطة الحكم، بل مجرد الإشراف والتوجيه والنصح. وقد ابتدأ تبلور هذا الاتجاه، مع قيام الدولة الصفوية في إيران على مدى القرون الثلاثة من العاشر حتى الثالث عشر؛ وهي دولة قامت على المذهب الإثنى عشري، وراح أول حكامها، «الشاه إسماعيل» يسبغ الشرعية على دولته وحكمه بإدعاء «رخصة الإمام المهدي له» بتأسيس الدولة، ثم تأييد الإمام عليّ بن أبي طالب نفسه لهذه الرخصة في رؤية منامية[1]. وبالطبع فإنه كان على الفقهاء، وقد أدركوا الحكام يغتصبون حق الإمام «المهدي» بادعائهم ترخيصه لهم بالحكم، أن يتحركوا لتعزيز مواقعهم في مواجهة الحكام، وكان الشيخ على الكركي ٩٤٠ هـ (من جبل عامل) هو الذي تحرك هذه المرة ساعياً إلى سلب الحكام الصفويين شرعيتهم بعد أن حصر الشرعية بيد الفقهاء الأمناء (نواب الإمام المهدي)، الأمر الذي جعل الحكام يرضخون، بل ويطلبون من هؤلاء الفقهاء إجازة شرعية يمارسون بها حكمهم، على أن يكون للفقيه حق الإشراف والتوجيه. ولعل هذا الاتجاه هو ما تطور، حتى بلغ ذروته، مع الشيخ محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) الذي تبلور فكره في أجواء الحركة الدستورية في إيران عند بداية القرن العشرين، فجاء فكره السياسي منطوياً، لذلك، على الترسيخ الكامل لمبادئ الحركة الدستورية، من حيث تحديد السلطة

---

١ - انظر تفصيل رواية الشاة الأسطورية في أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره)، ص٢٧٦.

بالقوانين المسددة التي تحدد الصلاحيات للحاكم عن طريق الدستور الذي يحدد الحقوق والواجبات للحاكم والمحكومين، وكل ذلك من أجل «أن نعيد صورة الحكم من (المطلق) التي هي غصب في غصب إلى (المشروطة) حيث يتحدد الظلم بالقدر الممكن»، وهنا فإنه لا يلزم أن يتصدى المجتهد بنفسه، بل يكفي إذنه لإضفاء الشرعية»[1]. ولعل هذا الاتجاه يتلاقى مع موقف الفقهاء الذين سبقت الإشارة إلى معارضتهم القوية لمبدأ الولاية المطلقة للفقيه الذي تبناه الخميني.

ولعل هذا المبدأ عن الولاية المطلقة للفقيه هو ما يمثل الاتجاه الآخر في الفكر السياسي الشيعي، والذي انطوى على تصدي الفقهاء أنفسهم للقيام بسلطة الحكم، وهو المبدأ الذي بدأ الشيخ مهدي النراقي القول فيه في القرن الثالث عشر، حين مضى إلى «أن الفقهاء هم الحكام في زمان الغيبة والنواب من الأئمة»[2]، وبلغ به الخميني ذروته حين جعله أساس الحكم في إيران بعد الثورة الأخيرة.

وقد انطلق «الخميني» في بناء نظريته عن «ولاية الفقيه» من مقدمتين جوهريتين تتعلق- أولاهما- بضرورة الحكومة لأن «مجموعة القوانين لا تكفي لإصلاح المجتمع. ولكي يكون القانون مادة لإصلاح وإسعاد البشر، فإنه يحتاج إلى السلطة التنفيذية.

١ – انظر تحليلاً ضافيا لفكر النائيني– لا يتسع له المقام هنا– في: توفيق السيف: ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، قراءة في رسالة «تنبيه الأمة وتنزلة الملة» لشيخ الإسلام النائيني (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

٢ – نقلاً عن: أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، (سبق ذكره) ص٤٠٢.

لذا فإن الله عز وجل قد جعل في الأرض- إلى جانب مجموعة القوانين- حكومة وجهاز تنفيذ وإدارة»[1]، وأما الأخرى فإنها تتعلق بتحديد الشروط الواجب توافرها في القائم بأمر هذه الحكومة وهي «بصرف النظر عن الشروط العامة كالعقل والبلوغ وحسن التدبير شرطان مهمان هما، العلم بالقانون الإسلامي والعدالة[2]. ثم ينتقل الخميني من هاتين المقدمتين إلى أن يرتب عليهما ضرورة «ولاية الفقيه»، لأنه إذا كانت «خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلاً إياه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص التي هي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر».. ومن هنا ضرورة ولاية أحدهم، أي الفقيه العالم العادل الذي «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»[3]. وهنا لا يفوت الخميني التأكيد على أن ولاية الفقيه لما كان يليه النبي والإمام «لا ترفعه إلى منزلة النبوة أو إلى منزلة الأئمة لأن كلامنا هنا لا يدور حول المنزلة والمرتبة، وإنما يدور حول الوظيفة العملية. فالولاية تعني حكومة الناس وإدارة الدولة. وتنفيذ أحكام الشرع، وهذه مهمة شاقة، ينوء بها من هو أهل لها من غير أن ترفعه فوق مستوى البشر،.. فهي من قبيل الولاية الاعتبارية التي تختلف عن الولاية التكوينية للأئمة التي تُخضع

١ - الخميني: الحكومة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص٢٣. ٢ - المصدر السابق، ص٤٥.

٣ - الخميني: الحكومة الإسلامية، (سبق ذكره)، ص٤٨، ٤٩.

جميع ذرات الكون لولايتها وسيطرتها»[١]. وبالرغم من أن الخميني يبدو هكذا حريصًا على أن لا يرفع الفقهاء فوق مستوى البشر، فإنه سرعان ما يتراجع مؤكدًا على الأصل الإلهي لولايتهم؛ حيث «الفقهاء قد ولاهم الله»[٢]؛ وهو ما يعني أن الأصل في ولايتهم ليس علمهم وعدالتهم التي يمكن الوعي بها وإدراكها من الناس، فيكونوا لذلك هم الأصل في ولايتهم وليس الله. وليس من شك في أنهم بهذا الأصل المفارق لولايتهم، والذي يتوازى مع الأصل المفارق لولاية الأنبياء والأئمة، يتميزون بوضع مجاوز للبشر موضوع ولايتهم.

والحق أنه يبدو هكذا أن الفكر الإمامي، وحتي مع تطوره الأكثر ثورية في نظرية «ولاية الفقيه»، لم يستطع أن يتجاوز البناء الماورائي المفارق للإمامة في الفكر التقليدي. ولعل هذا العجز عن التجاوز لبناء الإمامة المفارق قد راح يعبر عن نفسه صراعًا يتفجر في إيران بين جناحين في الثورة؛ وأعني بين محافظين يتمسكون بهذا الوضع المميز للولي- الفقيه، وبين إصلاحيين راحوا يلحون في المقابل على أن «في مجتمعنا قراءات وتفسيرات مختلفة للإسلام. بعض هذه القراءات قد تنحو إلي القول بأن الناس ليسوا أهلاً لانتخاب خياراتهم بأنفسهم، والناس بحاجة إلى وحيٍّ، الناس ليسوا بحاجة إلى أحد الأسياد فوق رؤوسهم، وهذا السيد الحاكم لا ينتخبونه أو يختارونه بأنفسهم، بل إنه يُنتخب في مكان آخر وفي موقع آخر، بل حتى يمكننا القول بأن الله هو الذي نصبه فوق رؤوسهم

١ - المصدر السابق، ص٥٠- ٥٢.

٢ - المصدر السابق، ص٥٢.

وصيًا عليهم، وإنه يسيرهم ويرشدهم كما يريد ويشتهي أو ما شابه من التصورات.

أيًا تكن هذه القراءة فإنها ليست قراءة الثورة الإسلامية للإسلام.. لأن الدستور ينص صراحة على أن الناس يحكمون أنفسهم بأنفسهم، أو أن للناس وحدهم حق تقرير مصيرهم»[1].

وإذا كانت دعوى هذا التيار لا تتسق مع روح التشيع الإمامي الذي لا يعول على الناس البتة، فإنها- وتلك مفارقة- مما يتسق مع روح التشيع عند الأئمة الذين قطع أحدهم بأن: «ليس لنا في هذا الأمر ما ليس لغيرنا، وليس في أحد من آل البيت إمام مفترض الطاعة من الله». فبدا وكأنه التقابل بين تشيع الأئمة وتشيع الإمامية، وهو التقابل الذي يحيل إلى أن كافة تيارات الثقافة الإسلامية تقريبًا قد عرفت نفس التحول من المتعين إلى المتعالي، وأن خلاصها جميعًا من مأزقها مشروط بقدرتها على إنجاز التحول المضاد. لكنه يبدو لسوء الحظ أن ذلك ما يبدو عصيًا على التحقيق حتى الآن، وأن كل ما يجري هو السعي إلى تطوير بعض العناصر التقليدية الجزئية، مع الاحتفاظ بثوابت البنية التقليدية نفسها وركائزها، ومن دون السعي إلى تفكيك هذه البنية الماورائية التقليدية والسعي إلى تجاوزها كليًا؛ وهو ما يبقي الوعي عاجزًا من دونه إلا عن إعادة إنتاج تقليديته، في العمق وتحت أردية ثورية. ولعل ذلك ما يؤكده تحليل أوسع للخطاب الثوري الشيعي، لا يتسع له المقام الآن.

١ - محمد صادق الحسيني: الخاتمية، المصالحة بين الدين والحرية، (دار الجديد)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص٧.

الفكر السياسي لسلطان جالييف وفضل الرحمن رؤية مقارنة

على الرغم من التباين واتساع الفجوة بين «سلطان جالييف»- ذلك التتري الثوري الذي تحمس للشيوعية حماسًا اندفع معه يؤسلمها ويتترها (إذا جاز الاشتقاق)- وبين «فضل الرحمن»- ذلك الباكستاني المجدد الذي ينتمي إلى بلد صنعها الدين، فكان لابد أن تحمل- وهو معها الطبع- عداءً بالغًا للشيوعية التي شاع عنها اعتبارها للدين أفيونًا للشعوب- فإن ثمة، رغم ذلك، ما يجمع بين الرجلين؛ وأعني به ذلك السعي إلى التفكير في سياق وشروط التطوير الخاص لمجتمعاتهما الآسيوية التي قدر لها أن تخضع طويلاً لهيمنة أوروبية صارمة. فقد آلت القرون من السحق الأوروبي المتواصل للمجتمعات المغايرة وثقافتها المحلية، إلى أن تبلور ضرب من التفكير في شروط التطور الخاص بهذه المجتمعات دون مراعاة لخصوصية

أو اعتبار لمغايرة[١]. وبالطبع فإن ذلك قد ارتبط بأن الغرب الذي خرج يسعى وراء الهيمنة والسيادة منذ أواخر القرن الخامس عشر، لم يتدافع إلى خارج حدوده مجرد جيوش وأساطيل، وحتى شركات[٢]، تحقق الهيمنة وترفع أعلام السيادة، بل

١- ولعله يشار هنا إلى أيديولوجيا «أتاتورك» التي لم تزل دعوته إلى «تركيا أوروبية» تؤطر التوجهات التركية للآن وكذا إلى «السيد أحمد خان» الذي كاد أن يكون داعية إلى «الهند» على الطريقة الإنجليزية.

٢- ولعل المثال البارز «للشركة» التي تصنع استعماراً يأتي من «الهند»، التي لعبت «شركة الهند الشرقية» الدور البارز في استعمارها، وذلك منذ تأسست في العام ١٦٠٠، ثم دفعتها ظروف التوسع والانتشار إلى أن يكون لها جيشها بعد ذلك. والحق أن الإحساس بالدور الفعال للشركة في الحركة الاستعمارية الإنجليزية، قد بلغ حد اعتبارها «الشركة التي تحكم الإمبراطورية». وللآن فإن فيالق «الماكدونالدز» و«الكوكاكولا» هي بمثابة الذراع الأمامي الضارب للهيمنة الأمريكية على العالم.

تدافعت معها فيالق من المنظرين أخذت على عاتقها إنتاج شروط تأبيدالهيمنة، عبر تكريس الاعتقاد بتفاهة الثقافات المحلية وافتقادها لأي قيمة أو جدوى من جهة، والتأكيد على تفوق الثقافة الأوروبية وفاعليتها وأهليتها للاقتداء والتأسي من جهة أخرى، ولسوء الحظ فإن هذه الدعاوى قد وجدت بين عديدين من أبناء المجتمعات اللا أوروبية من يتبناها ويرددها(١). وعلى أي الأحوال فإنها- أي هذه الدعاوى- قد كانت بمثابة التوطئة لعملية إحلال ثقافي لم تزل تمضي للآن بلا هوادة(٢)، إذ في حين اتبع الغرب- وبإمتياز- استراتيجية الإحلال البشرى» في العالم الجديد، الذي راح هيجل (وهو أحد البنائين العظام لخطاب الهيمنة الغربي) يضعه خارج التاريخ مؤكداً أنه لن يدخله إلا حين يصبح أوروبا جديدة(٣)، فإنه قد اتبع استراتيجية

١ - ولأن هؤلاء كانوا، في الأغلب، من عناصر النخبة الفاعلة ثقافيًا وسياسيًا في مجتمعاتهم، فإن ذلك قد حكم على أطروحات التطور والنهضة في هذه المجتمعات بأن تكون ذات طابع أوروبي.

٢ - ولعله يلزم التأكيد على أنه «للآن» أيضًا لا شيء تعرفه عناصر النخب المحلية في معظمها، إلا الاستلاب الكامل في كل ما تنتجه أوروبا، حتى لتسمع أناسًا يتحدثون عن «نهاية التاريخ وما بعد الحداثة» في مجتمعات لم يبدأ تاريخها ولم تعرف الحداثة بعد، وأخرون يثرثرون عن «العولمة والكوكبة والقرية الواحدة» في مجتمعات لم تزل تحيا بوعي القبيلة.

٣- انظر: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ط١، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٨٠، ص٢٠٤- ٢١٣. وهنا تلزم الإشارة إلى التماثل اللافت بين استراتيجيات التوسع الغربي في العالمين القديم والجديد، وبين استراتيجيات التوسع الروسي (الذي يراه كثيرون استعماريًا بدوره) المتجه =

«الإحلال الثقافي» في العالم القديم، وهنا فإنه إذا كانت استراتيجية «الإحلال البشري» قد اضطرت الغرب إلى القيام بعمليات إبادة واسعة للبشر في العالم الجديد، فإن استراتيجية «الإحلال الثقافي» قد جعلته أقل دموية (ولكن أكثر دهاءً)، حيث اقتضى الأمر مجرد «تغيير» البشر أنفسهم، أو بالأحرى تغريبهم وليس إبادتهم(١). لكنه يلزم التنويه، هنا، بأنه إذا كان الإحلال البشري قد نجح، ثقافيًا وسكانيًا، في خلق امتداد حقيقي لأوروبا في العالم الجديد، فإن الإحلال الثقافي في العالم القديم لم يفلح إلا في إنتاج مسوخ شائهة، لم تعرف- على مدى القرون والأعوام- إلا إعادة إنتاج أوروبا، أو بالأحرى استهلاكها والسعي الدءوب إلى استنساخها.

وهكذا فإن استراتيجية «الإحلال الثقافي» لم تفلح إلا في خلق امتدادات هشة ومعزولة لأوروبا خارجها، في حين ظلت القطاعات الأعرض من العالم القديم عصية على أي اختراق لأبنيتها الثقافية التقليدية، حتى إذا كان البعض من عناصر النخب المتأوربة قد راح- وقد أدرك عزلته شاملة- يرتد يائسًا

= «شرقًا» فيما وراء الأورال وعبر السهوب السيبيرية الشاسعة، و«جنوبًا» في آسيا الوسطى> وهي الاستراتيجيات التي تبلورت بدورها حول الإحلال السكاني في الشرق (في سيبيريا التي كانت بمثابة العالم الجديد للروس والتي يضعها هيجل- وهو الأمر المدهش- كالعالم الجديد خارج التاريخ الذي لن تدخله بالطبع إلا حين تتأورب،. انظر: هيجل، المصدر السابق ص٢٣٧، وحول الإحلال الثقافي والسكاني معًا في الجنوب، أعني في آسيا الوسطى التي كانت للروس بمثابة العالم القديم.

٢- ولهذا فإنه إذا كان شعار المستعمرين البيض في أمريكا «أن الهندي الطيب هو فقط الهندي الميت، فإن شعار الاستعمار في العالم القديم لابد أن يكون قياسًا على ذلك: أن الثقافة الطيبة هي تلك التي تخلي مكانها في صمت للثقافة الغازية».

إلى ثقافة مجتمعه التقليدية، فإنه لم يفعل إلا أن راح ينقب فيها عما عساه يدعم به اختياراته الأيديولوجية والفكرية ذات الأصل الأوروبي، الأمر الذي يعني أن القصد عنده لا يجاوز حدود التأكيد على امتياز وتفوق الثقافة الأوروبية بحسبانه لها أصلاً تكتسب بعض عناصر الثقافة التقليدية جدارة الحضور إلى الوجود من خلال التماثل معه أو الدنو منه، وبما يقطع بأن «التفوق الأوروربي» عنده هو نقطة البدء وخاتمة الدرس، وأما ثقافة مجتمعه فإنها تظل بمثابة الفرع التابع غير المستحق لأي درس بما هي حضور «أصيل» لا يرتد إلى أصل مغاير. ولأن هذه النخب المتأوربة هي التي قادت عملية الاستقلال الوطني في بلدانها، فإنه لن يكون غريبًا أن يستحيل هذا الاستقلال الذي تحصلت عليه بهذه الوعي التابع إلى استقلال صوري لم تعرف منه العديد من البلدان (التي قيل إنها قد استقلت وتحررت) إلا أعلامًا ترفرف على سطح المبنى الزجاجي الضخم القابع على ضفة النهر في نيويورك، والذي قيل إنه يبلور آمال عالم ما بعد الحرب الثانية في عصر من العدل والتكافؤ. لم يكن، إذن، استقلالاً حقيقيًا أبدًا، وحتى إذا كان هناك من راح يطمح إلى تطوير هذا الاستقلال الصوري إلى نوع من الإبداع الخلاق للذات ينتقل بها إلى نوع من الفاعلية الحقة في العالم، فإن نهايتهم المأساوية قد كانت مثلاً للدرس الذي لا يمكن نسيانه(١). ولعلها كانت نهاية متوقعة بالطبع، لأن هؤلاء الطامحين لم يكونوا

١ - ولعله يمكن الإشارة، ضمن هذا السياق، إلى مأساة كل من سوكارنو وذو الفقار علي بوتو.

إلا بعض العناصر الأكثر راديكالية بين هذه النخب نفسها، الأمر الذي يعني حضوراً لنفس الخطاب التابع على نحو ما، ومن دون أن يتطور الأمر عند هؤلاء إلى نوع من «القطع» مع هذا الخطاب المأزوم.

فمثل هذا «القطع» كان يقتضي تفكيكاً لخطاب الثقافة السائدة في المجتمعات المحلية رصداً لكل ما يعوق إنتاج النهضة الحقة فيها، وكشفاً لكل الآليات المنتجة ضمنها لعوامل التخلف والتبعية. ولكن ذلك ما لم يحدث أبداً لسوء الحظ، حيث بقي الجميع في مواقفهم لا يبرحونها، البعض منهم يثرثر عن التكافؤ والندية بينما يمارس التبعية، وآخرون اكتفوا بأن راحوا يعلقون أزمات مجتمعاتهم في رقبة الغرب وراح آخرون يشيرون- ولو من بعيد- إلى البدء من تحليل واقع مجتمعاتهم وثقافاتها الخاصة، ولعله يمكن، على نحو ما، متابعة إسهام «جالييف وفضل الرحمن» ضمن هذا المسعى الأخير. والحق أن التجاوب بين التجربة الخاصة بكلا الرجلين يتجاوز مجرد التوافق في المسعى العام، إلى التماثل المدهش بين العناصر الجزئية للتجربتين معاً، الأمر الذي يحتاج إلى إشارة[1].

وهنا فإن ما يجمع بين الرجلين، أو تجربتهما بالأحرى، إنما يتجاوز اعتقادهما في دين واحد (هو الإسلام)، وذلك رغم

١ - رغم أن أحداً لا يستطيع تبرئة الغرب من المسئولية التاريخية عن عجز المجتمعات اللا أوروبية، فإن نهاية هذا التفسير القصوى، وهي تبرئة الذات، وإلقاء التبعة كلها على الآخر لتجعل منه تفسيراً تطهرياً يستهدف إبراء الذمة وليس إجلاء الغمة.

كل ما يمكن أن يقال حول الموقف الديني لجالييف، حيث يلزم التأكيد على أن فعالية الإسلام عندهما إنما تتجاوز مجرد إطاره التعبدي، إلى كونه إطاراً لممارسة ثقافية واجتماعية ممتدة. ثم إن كلا الرجلين قد عاشا تجربة سياسية خصبة بلغت بهما إلى أعلى المناصب التنفيذية[1]. وتركت بصمتها القوية على تفكيرهما، وانتهت بهما إلى مصائرهما التي تباينت إلى حد ما. إذ في حين اكتفت «التجربة» بأن تدفع بـ «فضل الرحمن» إلى المنفى خارج باكستان، عشية سقوط نظام الرئس «أيوب خان» عند نهاية الستينيات، وإثر صدامه- أي فضل- مع العناصر الإسلامية المحافظة التي راحت ترى في نشاطه الفكري المجدد، لا مجرد تهديد لأطروحاتها المحافظة، بل للإسلام ذاته (وباكستان هي النموذج الذي أثبت الإسلام من خلاله بامتياز أنه لم يزل قادراً على صنع دولة)، فإنها- أى التجربة- قد ألقت بـ «جالييف» إلى نهايته الحزينة التي لم تكن أقل من الإعدام بالطبع[2]، وذلك بعد اصطدامه مع «ستالين» بخصوص الشرق

١- فقد شغل «جالييف» منصب المسئول عن «إدارة القسم الإسلامي في مفوضية شئون القوميات، تحت رئاسة «ستالين» مباشرة. وأما «فضل الرحمن» فقد شغل منصب وزير التربية في أول حكومة باكستانية بعد الاستقلال، ثم أسس وأدار، على مدى الستينيات «معهد البحوث الإسلامي» في كراتشي لبلورة ضرب من التفكير الخلاق في إشكالية الإسلام والحداثة، المؤرقة للنخبة الباكستانية كلها.

٢ - ولسوء الحظ فإن الإعدام لم يقف عند حدود الوجود المادي لجالييف، بل تعداه إلى وجوده المعنوي الفكري، حيث تعرض فكره النظري لنوع من الإبعاد والمصادرة ظل معها حبيس أضابير المخابرات الروسية للآن. ولهذا فإن دراسة لجالييف وبحثًا في فكره يلقى من الصعوبات ما يكاد يجعله مستحيلاً، إذ يصادف الباحث شحًا في المصادر وضآلة في المعلومات تبلغ حد الندرة.

وثورته وطموحاته القومية. وكذا فإن كلاً منهما قد انفتح على تجربة ثقافية مغايرة لتجربة مجتمعه الخاص، وذلك على الرغم من التباين بين مضمون التجربة التي راح الواحد منهما ينفتح عليها، والذي يبدأ منه ما يمايز بينهما، إذ انفتح «جاليف» على التجربة الشيوعية الأوروبية (التي كانت تتحقق آنئذ على أرض روسيا التي تهيمن على دولته التترية)، بينما انفتح «فضل الرحمن» على التجربة الليبرالية الغربية التي لعبت، من خلال جناحها الإنجليزي، دوراً في نشأة باكستان نفسها. ولعله يبقى مما يمايز بين الرجلين أيضاً، أنه حين تفتح وعيهما معاً في إطار مجتمع لم يحقق استقلاله القومي بعد[1]، فإنه فيما أتيح لفضل الرحمن أن يصوغ تفكيره لمجتمع قد حقق استقلاله القومي بالفعل، فإن ذلك ما لم يُتح لجاليف، الذي جاء تفكيره لذلك، مشروطاً بظروف مجتمع يطمح إلى تحقيق استقلاله القومي، والحق أن هذا التباين الأخير قد ترك أثراً واضحاً على مسار تفكير كلا الرجلين، إذ في حين أتاح تبلور الهوية القومية للمجتمع وتحققها «لفضل الرحمن» أن يضع ثقافة مجتمعه موضع السؤال بعد أن تأمن وجوده القومي، فإن استمرار المخاطر محدقة بالهوية القومية التترية لم يدع لجاليف إلا

١ - حين بلورت الباكستان استقلالها السياسي في العام ١٩٤٧، فإن «فضل الرحمن» كان على مشارف الثلاثين من عمره، وبما يعني أن وعيه قد تبلور وأكتمل قبل تحقق الوجود القومي للباكستان، وأما «جاليف» فإن مجتمعه قد ظل يسعى منذ ما قبل مولده في العام ١٨٨٠، وحتى إعدامه في أواخر العشرينيات إلى تحقيق طموحه القومي من دون جدوى.

فرصة الانشغال بالتحايل من أجل تأمين الوجود القومي لمجتمعه.. وهكذا فإنه فيما كانت إشكالية جاليف متعلقة بوجود مجتمعه القومي الذي لم يتأمن بعد، فإن إشكالية «فضل الرحمن» قد تطورت لتصبح إشكالية ثقافية بعد أن تأمن الوجود القومي لمجتمعه بالفعل.

وهذا ما تناقشه هذه الدراسة في قسميها

جاليف... أو التفكير ضمن ظروف المجتمع

رغم أن تاريخ التوسع والإخضاع الروسي للمراكز والممالك والخانات الإسلامية المجاورة قد بدأ مبكرًا عند أواسط القرن السادس عشر، على عهد القيصر الأشهر «إيفان الرهيب»، إلا أن العديد من الكتابات التي راحت تنشغل بالشأن الإسلامي في ظل الهيمنة الروسية، والسوفيتية من بعد، قد اكتفت بالوقوف عند الموجة الأحدث من موجات الإخضاع الروسي، التي لم تهدأ، للمناطق الإسلامية المجاورة، وأعني بها تلك الموجة الأخيرة من الاجتياح الهائج التي راح معها «قياصرة آل رومانوف في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يحطمون الدول والإمارات والخانات الإسلامية المتعددة التي كانت على النمط الوسيط المتخلف ترصف وسط آسيا حتى القوقاز ومشارف الفولجا»[(١)].

وهكذا ظل قطاع من الإسلام الآسيوي القابع حيث يعيس

---

١ – جمال حمدان: العالم الإسلامي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧، ص١٥٤، ١٥٥.

التتر في حوض الفولجا، والخاضع للهيمنة الروسية، معرضًا للنسيان والتجاهل حتى من جانب الأخوة في الدين في سائر العالم الإسلامي[1]. وذلك على الرغم من أن طموح التتر ونزعتهم إلى التحرر القومي قد ظل متقدًا على مدى القرون، إلى أن تجلى في آخر محاولاتهم لتأسيس الجمهورية التترية البشكيرية، كوطن قومي للمسلمين التتر، في الأورال الجنوبي وفولجا الوسطى في العام ١٩١٨، أي بعد أشهر قليلة من اندلاع الثورة البلشفية في روسيا.

وهكذا فإنه لابد من اعتبار الموجات الأقدم من الاجتياح الروسي للمحيط الإسلامي المجاور، إذ «الواقع أن الجيوش الموسكوفية التابعة للقيصر «إيفان الرهيب» قد قامت عام ١٥٥٢، الذي شهد في كافة أرجاء أوروبا الوسطى وآسيا وأفريقيا السوداء اندحار «الكفرة» في مواجهة تيار الفتح الإسلامي[2].

١ – والحق أن كافة الشعوب الإسلامية تحت الهيمنة الروسية، تعاني نفس التجاهل والنسيان من جانب إخوانهم في الدين: إذ لم يتوقف العالم الإسلامي، طوال القرون، عن النظر إلى مسألة وجود هذه الشعوب باعتبارها مسألة تنحصر مسئولية تسويتها بينهم وبين سادتهم من الروس، والآن فإن تقييم العالم الإسلامي للمسألة الشيشانية، وهي العنوان الراهن للمسألة الإسلامية تحت الهيمنة الروسية، لا يتجاوز أبدًا ما تروج له السياسة الروسية من أنها شأن داخلي خالص.

٢– الإشارة هنا بالطبع إلى التوسع الإسلامي الذي اشتدت قوته في النصف الأول من القرن السادس عشر، وذلك من خلال العثمانين الذين انطلقوا كالسهم يتوسعون «غربيًا» في وسط أوروبا و «جنوبيًا» في العالم العربي بجناحيه الآسيوي والإفريقي، ومن دون أن يلتفتوا– وهو الأمر المدهش– إلى تلك الأقاليم الإسلامية التي تقع إلى الشمال والشرق، على مرمى حجر من جيوش السلطنة، تاركين لها مرارة السقوط تحت الهيمنة الروسية.

باقتحام «قازان»، ذلك المنافس العتيد لموسكو منذ أكثر من قرن ونصف القرن، والذي قدرت له الغلبة في كثير من الأحيان، عاصمة «خان التتر» ووريث عشيرة الذهب، وكان هذا السقوط إيذانًا ببدء التوسع الروسي في آسيا. فمنذ ذلك الحين شرع الروس، تحركهم النزعة الانتقامية من سادتهم القدماء، في السيطرة على الأتراك المسلمين»[1].

ولعله يلاحظ أنه، وكالحال تماما فيما يتعلق باستراتيجيات التوسع الأوروبي الغربي في العالمين القديم والحديث، فإن عمليات الإخضاع الروسي للمحيط الإسلامي المجاور، قد راحت تتبنى وتمارس نفس الاستراتيجيات الخاصة بالإحلال السكاني والثقافي والديني، وبكيفيات صارمة ودموية في كثير من الأحيان.

فقد قام الروس بترحيل السكان المسلمين، من الأقاليم التي أمكنهم إخضاعها، ومطاردتهم باتجاه الأورال وسيبيريا وتركستان والقوقاز، «وصودرت الأراضي المميزة الواقعة في وديان الأنهار، وعلى طول الطريق الرئيسية للمواصلات، وحول المدن، من الإقطاعيين والفلاحين التتر، ثم أعيد توزيعها على ملاك الأراضي من النبلاء الروس، وعلى دور العبادة العديدة، وأبرشية قازان التي أنشئت في العام ١٥٥٥، وكانت تمتلك

١ – الكسندر بينيجسن (وآخرون): سلطان جالييف... أبو الثورة في العالم الثالث، ترجمة: سوزان خليل، القاهرة، دار العالم الثالث، ط١، ص٩–١٠.

وحدها أكثر من أربعمائة قرية»[1].

والحق أنه يلزم التنويه بأن ما جرى من الإحلال السكاني لم يكن شأنًا تتريًا فقط، بل لعله يمكن القول بأنه كان شأنًا آسيويًا عامًا، انطبق على كل الداخلين تحت الهيمنة الروسية من المسلمين، والملاحظ أن هذه السياسة الإحلالية لم تكن سياسة قيصرية فقط، لأن نظرة على ما جرى أثناء الحكم السوفيتي يكشف عن أن الوضع- فيما يتعلق بهذه السياسة- لم يكن أفضل حالاً مما كان عليه الحكم القيصري[2]. والمهم أنه في نهاية القرن التاسع عشر، كانت الغالبية العظمى من سكان الأراضي التترية من الروس، فعندما ولد سلطان جالييف عام ١٨٨٠ لم يكن السكان الأصليون من المسلمين يشكلون سوى أقلية قوامها ٤٠٪ من السكان. ولقد ترتب على ذلك أن تزايد الوعي بين أبناء هذا الشعب المشتت بأن بقاءهم مرتبط بالحفاظ على وحدتهم الثقافية والدينية من جهة، وبالبحث لأنفسهم، من جهة أخرى، عن دور مؤثر بين الشعوب الإسلامية الخاضعة للهيمنة الروسية، ولقد كان هذا الدور «اقتصاديًا» في بعض الأحيان، وذلك من خلال دور الوسيط الذي كان التجار التتر

---

١ - المصدر السابق، ص١٠، ولعل إنشاء إبراشية «قازان» بعد ثلاث سنوات فقط من سقوطها في أيدي الروس، دلالة على أن «الإحلال الديني» كان يمضي على قدم وساق مع الإحلال السكاني.

٢ - فلعل قراءة للإحصاءات السوفيتية تكشف عن أن وضع سياسة الإحلال السكاني قد صار أفدح مما كان عليه أثناء الحكم القيصري، حيث زادت نسبة الروس في الأقاليم الإسلامية، على ضعف ما كانت عليه، فيما بين إحصائي عام ١٩٢٦و ١٩٥١. انظر: جمال حمدان، مصدر سابق، ص١٥٧.

أقدر من غيرهم على القيام به بين الرأسمالية الناشئة وبين الأسواق الإسلامية في آسيا الوسطى قبل غزوها، وكان دوراً «ثقافيًا» في أحيان كثيرة، حيث راحوا يحملون العديد من الأفكار الحداثية إلى غيرهم من المسلمين، وذلك بفضل احتكاكهم الطويل بالنخبة الروسية واستيعابهم المبكر لتلك الأفكار، بل إنهم- لحين طويل، قد أدركوا خلاصهم من الشتات في فكرة الجامعة التركية والإسلامية التي راحوا ينشرونها بين الشعوب الإسلامية تحت الهيمنة، والتي لازمتهم طويلاً، وراحت تكمن مستترة حتى تحت الفكرة الشيوعية، ولعل ذلك هو ما يمكن أن يقرأه المرء تحت القشرة السطحية للفكرة الشيوعية عند جالييف نفسه.

وفيما يتعلق باستراتيجية الإحلال الثقافي والديني فإن «الإسلام قد تعرض بانتظام لمطاردات واضطهادات وتحقير القيصرية (الروسية)، التي لم تكن حضاريًا واجتماعيًا بأرقى كثيراً من الإمارات الإسلامية نفسها، كما تعرض (أى الإسلام) لحملات تبشيرية عنيفة نجحت أحيانًا كما يقال في تحويل بعض التتار والترك والمسلمين إلي المسيحية»[1]. والملاحظ أن استراتيجية الإحلال الديني الروسية قد تراوحت بين «الممارسة القسرية العنيفة وذلك حين بدا «أنه ليس أمام المسلمين إلا الاختيار بين التعاون مع اعتناق المسيحية، أوالهلاك والتصفية الجسدية، أو الهجرة الجماعية»[2]. وبين «الممارسة المرنة

١ ـ جمال حمدان، مصدر سابق، ص١٥٥.

٢ - الكسندر بيننيجسن: سلطان غالييف، (سبق ذكره)، ص١١.

الماكرة» التي ميزت المحاولة المنظمة الأخيرة لدمج الدخلاء المسلمين (من هم الدخلاء حقًا؟) في عهد «الكسندر الثاني» زهاء ١٨٦٠، عندما عادت السلطات إلى انتهاج سياسة التنصير التي أحجمت عنها كاترين الثانية «وذلك حين أوقفت سياسة التنصير القسرية تمامًا، وانتهجت سياسة ودية تجاه المسلمين لأول مرة في تاريخ الهيمنة الروسية عليهم»، ولكن باستخدام أساليب أكثر مرونة وفعالية من خلال السعي إلى اجتذاب التتر وغيرهم من الدخلاء المسلمين والدعاة، لاعتناق المسيحية بالوسائل التعليمية والدعائية»[1]. وبالطبع فإن ذلك قد اقتضى من الروس بلورة سياسة تعليمية جديدة تجاه هؤلاء الدخلاء، وأوكلوا أمر صياغتها إلى المستشرق الروسي، والأستاذ بأكاديمية قازان للعلوم الدينية «نيقولاس إيلمينسكي».

وقد استهدفت هذه السياسة الجديدة تكوين طبقة من المثقفين التتر على الطراز الأوروبي، على أن تتألف هذه الطبقة من المرتدين عن الإسلام وحدهم، على أن يوكل إليها أمر الاضطلاع بالعمل التبشيري تجاه إخوانهم الذين ظلوا على دين الإسلام، وقد استهدفت هذه السياسة المرتدين وحدهم انطلاقًا من قناعة مؤادها، أنه «ليس ثمة ما هو أخطر على روسيا من مسلم مثقف»[2].

وهنا يلاحظ أنه إذا كانت استراتيجية الإحلال القسري قد

١ – المصدر السابق، ص١٨.

٢ – نفس المصدر، نفس الصفحة.

«أثارت سلسلة من الثورات بين التتر والبشكيريين، تجمعت، رغم كثرة عددها لتلتقي في تمرد «بوجا تشيف» الدموي الذي اجتاح أرجاء الفولجا في عهد الإمبراطورة كاترين الثانية[1]، فإن استراتيجية «الإحلال المرن» قد أحرزت نجاحًا باهرًا، حيث تحول زهاء المائتي ألف تتري إلى الدين المسيحي خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وإن كانوا قد عادوا جميعًا إلى الإسلام بعد ذلك عندما تضاءل نشاط الحملات التبشيرية غداة أحداث ١٩٠٥ من الإنكسار أمام اليابان وما تلاه من انفجار الثورة، في الداخل، ضد القيصر، وهي الأحداث التي يبدو أنها قد أسهمت في تخفيف القبضة الروسية على المسلمين.

لكنه يبقى أن سياسة الإحلال الديني المرن قد تركت أثرها العميق على العلاقات بين الروس والمسلمين حيث بدا التهديد بالترويس Russifcation، خطرًا داهمًا يحدق بالأمة التترية، ويفوق في خطورته المنافسة الاقتصادية، مما أثار النخبة المسلمة ضد روسيا، ويعرض «غاليمجان إبراجيمون»، وهو مؤرخ تتري عواقب ذلك بإيجاز بقوله: «إن سياسة الحكم المطلق القيصري قد أدت إلى نتائج تتعارض تمامًا مع ما كان متوقعًا منها على كافة الأصعدة، وبدلاً من أن تنجح تلك السياسة في دمج التتر، فإنها أثارت في نفوسهم شعورًا عميقًا بالكراهية تجاه كل ما هو روسي»[2].

١ – نفس المصدر، ص١٣. ولعل هذا التمرد كان وراء تخليها عن سياسة التنصير القسرية، واعتمادها سياسة ودية تجاه المسلمين.

٢ – نقلاً عن: المصدر السابق، ص١٩– ٢٠.

والحق أن الحرص على الطابع القومي التتري ضد ما يتهدده من أخطار، وما صاحبه من الإحساس العميق بالكراهية تجاه كل ما ينتمي إلى روسيا، وهي مصدر التهديد الأوحد، وكذا الرغبة الدائمة في الإفلات من التهديد المحدق بالترويس، قد ظلت جميعًا بمثابة العوامل الحاكمة والموجهة لحركة وتطلعات النخبة التترية على مدى تاريخها. وهنا تلزم الإشارة إلى أن الإسلام قد اختلط لدى تتر الفولجا في القرن الثامن عشر مع فكرة قوميتهم الخاصة، أو مايسمى بالملة. فأصبح الذود عن العقيدة مرادفًا لبقاء وحدتهم الوطنية»[1] . وهكذا يبدو أنه إذا كان الأمر قد مضى في العالم الإسلامي الواقع تحت الهيمنة العثمانية، وأعني العالم العربي بالذات، في اتجاه تنامي الشعور القومي في افتراق مع الشعور الديني، لأسباب ليس هنا محلها[2] فإنه يبدو أن الأمر قد مضى على العكس من ذلك تمامًا بين المسلمين الخاضعين للهيمنة الروسية، حيث بدا أن إذكاء الوعي الديني هو مظهر للتشبث بالهوية القومية.

وهكذا فإن الإسلام قد ظل واحدًا من أكثر العوامل حسمًا فى تاريخ السعي الدؤوب للشعوب الإسلامية تحت الهيمنة الروسية إلى بلورة وجودها القومي المستقل.

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٣.

٢ ـ وللآن فإن المسافة بين الدين والقومي لم تزل قائمة، وإلى الحد الذي اقتضى من العالم العربي أن يؤسس كيانًا ينتظم ما بات يعرف بالحوار القومي الإسلامي من أجل تجسير الفجوة بين التيارين.

وهنا أظهر الإسلام ديناميية مدهشة، حيث اتخذ شكل حركات أصولية أو صوفية محافظة لعبت أدوارًا مؤثرة (ويشار هنا إلى الأدوار الجهادية لمشايخ الطرق الصوفية النقشبندية والقادرية، كالشيخ منصور عشرمة (القرن الثامن عشر)، والشيخ شامل (القرن التاسع عشر) وحتى الشيخ «أذن حاج» الذي أعدمه البلاشفة بعد ثورتهم)، أواتخذ شكل حركات إصلاحية مجددة (يشار كمثال لها إلى حركة «إسماعيل بك جاسبرالي» التي ظهرت غداة اندحار الجيوش العثمانية في مواجهة الجيوش الروسية التي راحت تطرق أبواب استانبول نفسها في العام ١٨٧٨، حيث أيقن الجميع أنه لا أمل في العالم الإسلامي ما لم يتبلور نوع من الإصلاح الديني والعقلي)، أو اتخذ حتى شكل حركات ثورية واحد تستعير إطارها التنظيمي والحركي من الشيوعية (ويشار هنا بالطبع إلى مساهمة سلطان جالييف).

لقد راح الإسلام، إذن، يقبع مستترًا فيما وراء كل ضروب الكفاح من أجل الاستقلال، وبالطبع فإن «جالييف» لم يكن ليقدر على تجاوز هذا الحضور الفاعل للإسلام، من حيث هو عامل التفاعل الأهم فى مركب الثقافة الوطنية لشعبه. ولهذا فإن الشيوعية عند «جالييف» ورفاقه من الثوريين المسلمين، لم تجاوز كونها مجرد إطار للعمل هو الأقدر من غيره على التجاوب مع الطموحات القومية للمسلمين. ومن هنا فإنه إذا كان موقف المسلمين الخاضعين للهيمنة الروسية تجاه الثورة البلشفية قد تطور من اللامبالاة، أو حتى الانخراط في صفوف المناوئين

للثـورة (من الديمقـراطيين الدسـتوريين القـدامى، والاشـتركـيين المعتدلين والبلاشفة.. الخ) بعد أن لوحوا للمسلمين- وقد أدركوا حاجتهم لهم- بسياسة مغايرة تجاه القوميات، إلى التأييد الحذر للثورة بعد أن لاحت بوادر انتصارها في الأفق، ثم إلى الانضواء تحت رايتـها بعـد أن انعـقـد لها لواء النصـر بالفعل، فإن هذا الموقف قد راح يتحول ويتطور لأسباب ودوافع عملية وتكتيكية خالصة، ولا علاقة لها أبدًا بأى اعتقادات مذهبية أو أيديولوجية، وإلى حـد أنه يمكن القـول بيقين أن الماركسـيـة لم تُقبل أبدًا بإخلاص بين العناصر الإسلامية حتى أكثرها ثورية وراديكالية.

ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن «شـيوعيـة» جاليـيف قـد راحت تكتسب، ضـمن هـذا السـياق، أول مـلامـحـهـا، وأعني به طابعـهـا العـملي والبـراجـمـاتي، الذي انبنى على تحليل دقـيق للوضـع السياسي في روسـيا غـذاة انـتصـار الثورة، والذي جعل شـيوعـيـة جـاليـيف تتسـع لذات الأهداف والتطلعات التي كـانت البرجـوازية القومـيـة التتـرية تناضـل من أجل تحقيـقـهـا، وأدرك جاليـيف أنه لن يكون مسموحًا لهذه العناصر بالتواجد أوالعمل على المسرح السـياسي، فـراحت شـيوعـيتـه ترث ذات الأهداف البرجـوازية. وهكذا آل الطابع العلمي بأكثر النظريات نزوعًا إلى الأممية وتجاوز ما هـو قومي إلى وضـع بدا فيه وكأنها تعمل ضد نفسـهـا، أعني ضـد طابعـهـا الأممي، ومن أجل طموحـات قـومية

ووطنية. إذن فإن الطابع «العملي» لشيوعية جالييف قد أكسبها «مرونة» جعلتها تتسع لتقبل ما لا يمكن أن تتقبله في سياقها المذهبي الصارم.

والحق أنه لم يكن بمقدور جالييف أن يتجاهل الشيوعية أو يتعامى عنها، وهي الفيروس المنتشر، آنذاك، بين فيالق الثوريين الروس، الذين كان باديًا لأي مراقب أنهم، لا محالة، هم ورثة الإمبراطورية القيصرية المتهاوية، أو أنهم حتى «القياصرة القادمون»[1]، وهو ما أدركه المقهورون بعد ذلك بالفعل. كانت روسيا تعيش آنذاك لحظة ثورية، وجد جالييف نفسه في قلبها تماماً، فانخرط في أوساط هؤلاء الثوريين خصوصاً بعد أن أدرك في دعاواهم ما عساه يتمكن من خلاله في المساهمة في تحرير شعبه. فقد كثرت الدعاوى العريضة للثوريين الروس التي تمني الشعوب المقهورة بالخلاص، فراحت تحلم به، وكيف لا يحلم هؤلاء المقهورون، وقد راح «لينين» نفسه يصف الإمبراطورية المتهاوية بأنها «سجن كبير للأمم»[2]، راح البلاشفة يخايلون بأن مفاتيح أبوابه، بل ومطارق هدم أسواره، سوف تكون بأيدي هؤلاء المقهورين أنفسهم. كان حلمًا كبيرًا، أثبتت الأحداث لاحقًا أنه ليس أكثر من وهم[3]. وبالرغم من ذلك كله، بل وبفضله

(١) التعبير مستعار من «أموري رينكور» الذي جعله عنوانًا لكتاب، كان «القياصرة القادمون» فيه هم أبناء العم «ماك» سام سابقًا.

(٢) لينين: إستيقاظ أسيا، ترجمة إلياس شاهين، (دار التقدم). موسكو، دون تاريخ، ص٣٦.

(٣) فإذ راح «لينين» يؤكد على أنه ينبغي الاعتراف لجميع القوميات الداخلة في قوام روسيا بحق الانفصال الحر وتأليف دولة مستقلة. إن أنكار مثل هذا الحق وعدم =

أيضًا، فإنه لم يكن أمام جالييف آنذاك إلا أن يتعاطى الشيوعية باعتبارها الإطار الذي فرضته عليه الأحداث من جهة، والذي راح يتسع لطموحات شعبه من جهة أخرى، ولهذا فإنه كان مخلصًا تمامًا حين أطلق صيحته البليغة: «أتيت إلى البلشفية مدفوعًا بحب جارف يخفق به قلبي تجاه شعبي»[1].

وهنا ينبثق الملمح الثاني «للشيوعية الجالييفية»، وأعني به «قوميتها» التي كان لابد أن تعني، انطلاقاً من التماهي بين القومي والإسلامي في وعي الشعوب الإسلامية تحت الهيمنة الروسية، «إسلاميتها». وفيما يتعلق بـ «قومية» الجالييفية، فإنها راحت تتجلي، من جهة، في وراثة هذه الحركة لنفس أهداف

= اتخاذ التدابير التي تضمن إمكانية تحقيقه عمليًا، إنما يعني دعم سياسة الفتوحات أو الإلحاقات. وإن اعترف البروليتاريا بحق الأمم في الانفصال هو وحده الذي يضمن التضامن التام بين عمال مختلف الأمم ويهيئ للتقارب الديمقراطي حقًا بين الأمم»، فإنه سرعان ماراح، هو نفسه، يفرغ هذا الالتزام من مضمونه على نحو تام، حين مضى إلى أنه «لا يجوز الخلط بين مسألة حق الأمم في الانفصال الحر، وقضية فائدة انفصال هذه الأمم أو تلك في هذه البرهة أو تلك. هذه القضية الأخيرة ينبغي أن يحلها حزب البروليتاريا في كل حالة خاصة، بشكل مستقل تمامًا، منطلقًا من وجهة نظر مصالح التطور الاجتماعي كله، ومصالح نضال البروليتاريا الطبقي في سبيل الاشتراكية. ولقد كان إرجاء «لينين» لتحقيق التزامه إلى البرهة التي يقررها الحزب بمثابة إنسلاخ من الالتزام، لأنه ثبت أن هذه اللحظة الموعودة لم تأت أبدًا. لينين: قرار في مسألة القوميات، ضمن «المختارات»، المجلد الثاني، ص١، (دار التقدم) موسكو، ١٩٧١، الترجمة العربية، ص٢٧٤- ١٧٥.

(١) نقلاً عن: الكسندر بينينجسن (وآخر): سلطان غالييف، (سبق ذكره)، ص٧٤.

الحركة القومية التترية، التي ظلت تتمثل في السعي إلى إنجاز التحرر القومي للمسلمين، وتأسيس دولة كبرى في الأقاليم الإسلامية، ومن جهة أخرى فإنها قد تجلت في الحرص على الاستقلال التنظيمي للحركة الشيوعية الإسلامية عن مثيلتها الروسية.

فقد حرص المسلمون، إبان حقبة المد الثوري، على عدم الانضمام مطلقًا إلى التنظيمات الثورية الروسية، وراحوا يؤسسون تنظيماتهم المستقلة التي ابتدأت «باللجنة الاشتراكية الإسلامية» في العام ١٩١٧، وارتبطت، منذ تأسيسها، بالحركة الثورية الوطنية، وليس بالحزب البلشفي الروسي، وإلى حد أنها كانت «من وجهة نظر قادتها وأعضائها مدرسة من مدارس القومية»[1]. والملاحظ أن جاليف قد راح، أثناء نشاطه المحموم في إطار هذه اللجنة يبلور «الأسس التي استند إليها مذهبه في «الشيوعية الوطنية». والتي أدانها الحزب الشيوعي الروسي في وقت لاحق باعتبارها بدعة دينية خطيرة- وفيها أظهر جاليف اهتمامًا بارزًا بنقطتين: (الأولى) تتعلق بالرغبة في إقامة اشتراكية «وطنية» يتم مواءمتها طبقًا للظروف الخاصة ببلد إسلامي معين، ونشرها في سائر أنحاء العالم الإسلامي بعد تحرره من إمبريالية البرجوازية الأوروبية على يد قوى العمال المسلمين وحدها، وليس البروليتاريا الروسية أو الغربية. و (الثانية) تتعلق بإرادة تحرير الأراضي الإسلامية من ربقة الهيمنة الروسية، وقد اتضح هذا الاتجاه القومي، عند الممارسة

(١) المصدر السابق، ص٥٢.

العملية، في صورة انعدام الثقة بالتنظيمات السياسية الروسية، بما فيها الحزب البلشفي، ورفض الانفصام نهائيًا عن الجماعات التترية الأخرى، حتى البرجوازية والقومية منها»[١].

والملاحظ أن الدافع القومي عند جاليف، في جانبه التنظيمي، لم يتلاش أبدًا، حتى بعد أن تجاوزت الأحداث الإطار التنظيمي الأول للمسلمين، وأعني به اللجنة الاشتراكية الإسلامية!. إذ سرعان ما أدرك جالييف ضرورة السعي إلى إرساء دعائم حزب شيوعي إسلامي مستقل، «رفضًا للانضمام إلى الحزب الشيوعي الروسي، بدافع عدم الثقة في الروس، حيث أدرك جالييف أنه إذا ما انضم المسلمون إلى الحزب الشيوعي الروسي الذي يسيطر عليه الروس، فإنهم سوف «يغرقون»- بالمعنى الحرفي للكلمة داخل كتلة غريبة سرعان ما ستناصبهم العداء. ومن ثم فإن الفلاحين والحرفيين التتر، وهم لا يجيدون الروسية، ولا يتحدثون بها على الإطلاق، سوف يُعاملون باعتبارهم «شيوعيين من الدرجة الثانية» قدر لهم أن يمثلوا أقلية لا تملك سوى الامتثال لقانون الأغلبية الروسية، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى علاقات ذات طابع استعماري بين الروس والتتر داخل الحزب الشيوعي»[٢].

ورغم الانتقاد العنيف، لسعي جالييف إلى بناء حزب شيوعي إسلامي مستقل، من جانب البلاشفة، و «ستالين»

---

(١) المصدر السابق، ص٥٢- ٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص٨٠.

بالذات، الذي راح يرى في هذا المسعى الجالييفي «أحد المظاهر السافرة للقومية البرجوازية» بل وراح يصف جالييف نفسه بأنه من «القوميين الذين يتسترون وراء عباءة الشيوعية– فإن النشاط القومي لجالييف لم يفتر، الأمر الذي دفع البلاشفة إلى حل جميع التنظيمات الإسلامية، وإلغاء كلمة «مسلم» من جميع التنظيمات الفرعية للحزب الشيوعي الروسي، في أواخر عام ١٩١٩، وإحلال كلمة «شرقي» محلها.

وعندئذ راح «جالييف» يتحول إلى معارض صارم وصريح لما بات يسميه «مجلس قيادة الإمبريالية الروسية الحمراء»، فأصبح ورفاقه ينظرون إلى الحزب الشيوعي السوفيتي باعتباره الحامل «الجديد» للراية الاستعمارية الروسية، وهي النظرة التي تسربت منه إلى قادة حزب ERK السري، الذي أنشأه بعض الشيوعيين المسلمين في التركستان فيما بين عامي ١٩٢٣، ١٩٢٦، والذين مضوا إلى نهاية الشوط في إدانة السياسة الاستعمارية للحزب الشيوعي الروسي. وبالطبع فإنه لم يكن غريبًا أن يكون هؤلاء القادة قد استوحوا من شيوعية جالييف طابعها العملي والبراجماتي، وهو ما جعلهم يردون اعتناقهم للاشتراكية إلى أسباب عملية خالصة، تتمثل (أولاً) في قيمتها التربوية التي تتأتى من قدرتها على التعبئة، و (ثانيًا) لاعتقادهم أن الماركسية جديرة أكثر من أي مذهب آخر بالعمل على نقل مجتمعاتهم إلى العالم الحديث، و (ثالثًا) لأنهم اعتبروا أن الحركة الاشتراكية الدولية هي وحدها القادرة على حماية

تركستان من النفوذ الاستعماري للروس(١).

ورغم أن حياة جاليف كانت هي الثمن المقابل لهذه المعارضة العنيدة، حيث تخلص منه «الزعيم الجيورجي الدموي» في العام ١٩٢٨، بطريقة غامضة، فإن شيوعيته القومية قد راحت تتناسل بين أبناء شعبه من التتر، والذين راح البعض منهم يتطرف إلى حد التأكيد على أن «المادية الجدلية (أو الماركسية) ليست نتاج الفكر الأوروبي، وإنما جرت صياغتها في الشرق وبالتحديد على يد المنغوليين أبناء جنكيز خان، وعلى ذلك فهي تمثل جانبًا من التراث التقليدي للشعوب التركية المنغولية»(٢).

وأما «إسلامية جالييف» فإنها تتجلى في اعتبارها الإطار الحاوي والناظم لحركة الشعوب الإسلامية تحت الهيمنة الروسية، وبكيفية أصبحت معها هذه «الشيوعية الجالييفية الإسلامية» تلعب دور البديل لمفهوم الجامعة الإسلامية أو التركية. فقد تجاوز طموح «الجالييفية» مجرد دولة وطنية للمسلمين التتر، إلى إمبراطورية إسلامية ضخمة، تمثل الشيوعية أساسها، وتكاد تتسع لتشمل كافة المسلمين في آسيا.

(١) المصدر السابق، ص١٥٧- ١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٦ ولعل من قبيل المفارقة أن الماركسي الألماني المرتد كارل فيتفوجل «قد أشار إلى شيوعية «جنكيز خان»، ولكن في سياق ازدرائي هذه المرة، حيث راح في إطار تعريضه بالشيوعية السوفيتية، التي كان يراها نموذجًا للاستبداد الشرقي، يكتشف وجه «جنكيز خان» تحت ملامح ستالين. انظر: إلياس مرقص: الماركسية والشرق، (دار الطليعة)، بيروت ط١، ١٩٦٨، ص٢٨٦.

والمثير حقًا أن الشيوعية الجاليفية قد راحت تمثل الأساس الممكن بالفعل «للجمهورية التورانية»، التي حمل برناج حزب ERK التركستاني (المستوحى من أفكار جالييف) معلومات إضافية عنها، فقد تخليها المؤسسون دولة واسعة تشمل كل الجمهوريات الإسلامية المستقلة في الفولجا- الأورال، وتترستان وبشكيريا إلى جانب الجمهوريات الإسلامية الخمس في آسيا الوسطى، وهي «دولة ذات سيادة تتمتع باستقلال اقتصادي وسياسي تام. كانت جمهورية ديمقراطية اشتراكية متحررة، ليس من نير الإمبرياليين الأجانب وحدهم، بل والإقطاعيين المحليين، وتملك جهازًا للدولة وقوات مسلحة خاصة. وهي أخيرًا دولة موحدة حول ثقافة تركية أو تركستانية واحدة، تتحدث بلغة إدارية فريدة ولها تشريع موحد، وتحقيقًا لتماسكها فإنه يجب إيقاف الهجرة الروسية إليها. وعلى الجانب المقابل، فإنه حتى يمكن تعزيز الطابع الإسلامي لهذه الدولة الجديدة، فإنه يجب تشجيع هجرة المسلمين المجاورين إليها من إيرانيين وأفغان وهنود ومسلمين[1]. وأخيرًا، فإن كل ما سبق لابد أن يؤول إلى تكريس الملمح (الثالث) لشيوعية جالييف، وأعني به طابعها «الآسيوي» ضدًا على الطابع «الأوروبي» للشيوعية الروسية. فإذا كانت «روسيا» تبدو- حسب الجغرافيا- أشبه بجسد هائل يمتد في آسيا، ومجرد رأس صغير يرقد على الجانب الشرقي لأوروبا، فإن الدلالة الرمزية لهذا التمثيل «بالرأس والجسد»،

(١) المصدر السابق، ص١٦١، ١٦٢.

إنما تتجاوز حدود الجغرافيا إلى سياق التطور التاريخي والحضاري، وأعني من حيث تنطوي على ضرورة خضوع ما هو (آسيوي)- أو الجسد، لما هو (أوروبي)، أو الرأس. وبالفعل فإن مسار التطور في روسيا إنما يكشف عن السعي لإخضاع «الآسيوي» فيها لهيمنة ما هو «أوروبي». ولقد كان تبني البلاشفة لهذاالتوجه كاملاً، فقد ظلت مسألة الثورة الشيوعية، في نظرهم مسألة أوروبية بحتة، بمعنى أن قيادتها ينبغي أن تؤول للأوروبيين ويكتفي الآخرون بمجرد الخضوع، ومن جهة أخرى فإن انشغالهم بقضية تحرير المستعمرات قد ارتبط فقط بالسعي إلى إضعاف الدولة الرأسمالية، ومن دون أن يكون تحرر المستعمرات مسألة تراد لذاتها. فبدا وكأن «الغرب» هو الغاية عندهم، وأما الآخرون فهم الوسيلة إليه، ولقد راح جالييف يناضل بلا هوادة ضد هذا التمركز الأوروبي، فمضى- في المقابل- إلى أن التطورات تكشف عن أن أوروبا هي بؤرة ثورية خامدة». وأن مستقبل «الثورة» في عالم المستعمرات الذي راح ينشغل به وإلى حد التفكير في تأسيس أممية لهذا العالم الخاضع للاستعمار، وذلك في مواجهة الأممية الثنائية، ذات القيادة الأوروبية، والتي قدر له أن يحضر أعمال مؤتمرها في العام ١٩٢٠، والذي تبلور فيه الموقف الروسي الآنف، فيما يتعلق بالمستعمرات [١].

---

(١) انظر تفصيلاً لمناقشات الأممية الثانية لقضية المستعمرات في إلياس مرقص: الماركسية والشرق، (سبق ذكره ص٥٣٣- ٥٧٩).

ومن دون شك، فإن الطابع الآسيوي للشيوعية الجالييفية إنما يبلغ مداه حين يمضي جالييف، ومن بعده رفاقه، ينقبون عن الأصول العميقة للشيوعية في التربة التترية نفسها، وأعني في الجذور الدفينة للتراث التاريخي الحي للشعب التتري، والذي ظهر فيه ماركس في ملامح جنكيز خان، ولينين في صورة تيمور لنك وبالطبع فإن كثيرين في العالم قد ساروا على درب جالييف، من «تان ملاكا» في إندونيسيا و «لين بياو» في الصين إلى «خوزية كارلوس ماريا تيجي» في البيرو بأمريكا اللاتينية، مروراً بـ «أحمد بنبيلا» في الجزائر، وحتى «معمر القذافي» في ليبيا، كلهم -بصرف النظر عن تفاصيل دينهم له- راحوا يستوردون منه ويكيفيات متباينة- لا مجرد شيوعيته الوطنية الإسلامية، بل والأهم طريقته في التفكير التي تجعل من ظروف الواقع نقطة ابتداء ومنتهى.

فضل الرحمن.. أو التفكير ضمن شروط الثقافة

لعله يمكن، على نحو ما، اعتبار الباكستان هي البلد التي صنعتها كل من «الثقافة والسياسة». فإذا كان «الإسلام» - الثقافة والحضارة - قد لعب دوراً في صنعها، بلغ حداً من الجوهرية جعلها، منذ البدء، تتسمى بـ «الباكستان الإسلامية»، فإن «السياسة» الإنجليزية كانت أحد العوامل التي يسرت ظهور الباكستان، انطلاقاً من ولعها الغريب بكل تفكيك وتمزيق. وهكذا فإنه إذا كان الإسلام قد وفر للباكستان أساسها المعنوي (من فكرة للدولة، وإرادة لتأسيسها)، وأساسها المادي (من شعب مسلم وأرض يرتكز عليها)، فإن السياسة الإنجليزية كانت بمثابة المناخ الذي تهيأ معه لهذه الأسس ظروف التفاعل وشروط الإنتاج. وإذن فالباكستان تدين بوجودها لكل من الإسلام والغرب، وإن بدرجات متفاوتة بالطبع. وهنا يلزم التنويه بأن حضور «الغرب» في بناء الباكستان، قد تجاوز بدوره دور السياسة إلى الثقافة، وبالذات في شكلها الليبرالي الحديث الذي تشربه معظم القادة العظام الذين جاءت ولادة الباكستان على أيديهم، نتيجة احتكاكهم بالليبرالية الأوروبية، والتي استفادوا من شعاراتها عن الاستقلال وحق تقرير المصير.

وإذا كانت هذه النشأة المتوترة قد أعطت الباكستان وضعًا متمزقًا بين عالمين[١]، فإنها أعطت أيضًا لإشكالية العلاقة بين الإسلام (كثقافة)، وبين الحداثة الغربية مكانًا مركزيًا على رأس أولويات النخبة الباكستانية المثقفة. وهنا يتجلى إسهام «فضل الرحمن» - أحد عناصر هذه النخبة - بوصفه أحد أبرز الإسهامات في السعي إلى بلورة ضرب من التفكير الخلاق حول هذه الإشكالية. لقد تبلور تفكيرُه، إذن، ضمن هذه الإشكالية بالذات، واتخذ نقطة بدئه من النقد الحاسم للتعاطي الكلاسيكي مع هذه الإشكالية، الذي وقف عند حدود المجاورة بين «التراثي» و«الحداثي»، وساد الحقبة الكولونيالية بأسرها، وهو نقد اتسع ليشمل تجليات هذا التعاطي الكلاسيكي في معظم بلدان العالم الإسلامي، ومع ذلك فإن وقفته عند الباكستان تبدو ذات أهمية خاصة، وذلك لخصوصية الباكستان، كدولة أيديولوجية، يمثل الإسلام عصب أيديولوجيتها، الأمر الذي كان يعني أن يتوقع لهذه الأيديولوجيا التي هي الإسلام أن تصاغ بشكل هو من التفصيل بحيث يغمر كل نواحي الحياة في باكستان، وبحيث تكون هذه الصياغة الأيديولوجية أمينة لمثل الإسلام العليا، وتقدمية بما فيه الكفاية، لكي تتيح الوصول إلى التحديث

(١) وأعني بين (عالم إسلامي) تكتنفه الشكوك نحوها باستمرار، وبين (غرب) لم يسمح لها أكثر من أن تكون شوكة في جنب الهند الزاخرة والمخيفة، وبدور الحارس لمصالحه على الباب الجنوبي لآسيا من جهة الغرب.

الضروري»[1]. لكن يبدو أن هذه الصياغة المتوقعة كانت عسيرة على جيل الآباء المؤسسين للباكستان الذين نظروا إلى قيام الدولة على أنه هدف الصراع وغايته، «وأما تطوير البلد، وبشكل أخص تطويره على أسس إسلامية، فكان آخر ما يشغل بالهم»[2]. لقد أتعبتهم، فيما يبدو، صراعات «السياسة»، فاختاروا الأيسر في حقل «الثقافة»، وكان هذا الأيسر هو «مواصلة التعاطي مع الأنظمة التربوية (والثقافية) التي كانت سائدة خلال الحقبة الكولونيالية[3]... تلك الأنظمة التي كان من اليسير فيها وضع ما هو حديث إلى جانب ما هو تقليدي، رغم أن هذا كان يعني تنويرًا جديدًا تتمتع به قلة من الناس، مقابل نفس الوضع التقليدي الذي يبقى مستشريًا بالنسبة للجماهير العريضة من الشعب. وعلى هذا النحو نلاحظ كيف أن الهوة بين التقليدي والحديث، تحولت لتصبح هوة قائمة بين نخبة من الشعب وبين الجماهير»[4]. ولأن هذا الاختيار للأيسر قد ظل هو السائد، فإنه يمكن القول «ثمة اليوم عمليًا وبشكل ينذر بالخطر حقًا، أمتان في الباكستان، ولا يعود هذا فقط لكون الزعامة الدينية هزيلة الاحتكاك بمتطلبات المجتمع الحديث، بل أكثر من

(1) فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، (دار الساقي)، بيروت ١٩٩٣، ط١، ص١٦٢.

(2) المصدر السابق، ص١٦٦.

(3) المصدر السابق، ص١٣٤.

(4) المصدر السابق، ص٧٥.

هذا يعود إلى التهجين الثقافي الذي طال الطبقات ذات التوجه الغربي، وليس من الوارد بأي حال من الأحوال اليوم، أن تتعلم الملايين من أبناء الشعب الباكستاني اللغة الإنجليزية، ومن المؤكد أن الطبقات ذات الثقافة الغربية ستظل أقليات ضئيلة، فكيف يمكن لوطن أن يظل على قيد الوجود، ودع عنك مسألة ازدهاره، إن ظل يعيش هذا الانفصام الثقافي»[1].

وهكذا فإن الباكستان لم تفلح أبداً في خلق أساس ثقافي خاص بها، وكان إخفاقها في هذا المجال أقرب -على قول «فضل» إلى الكارثة. ولقد ارتبط ذلك، بالطبع، بأن الباكستان لم تعرف كغيرها إلا «الاستراتيجية التي تطور بشكل عام في العالم الإسلام، على شكل استراتيجية ميكانيكية، حيث يكون السؤال كما يلي: ضمن أي نسبة يتوجب علينا أن نوفق بين بعض المواضيع «الجديدة»، وبعض المواضيع «القديمة» بحيث يكون الخليط الناتج عن هذه العملية الكيميائية «صحيًا»، أي يقودنا للحصول على المنافع التكنولوجية التي توفرها الحضارة الحديثة في نفس الوقت الذي نتفادى فيه تناول جرعة السم التي تهدد النسيج الأخلاقي للمجتمعات الغربية»[2].

والحق أنه يمكن القول بأنه لم يكن ثمة، ضمن هذه

(١) المصدر السابق، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٩.

الاستراتيجية الميكانيكية، أي خليط، ناهيك بالطبع عن أن تكون هناك «عملية كيميائية» لأن ذلك- على فرض وجوده، يحيل إلى ضرب من التفاعل تفقد فيه كل من «المواضيع» «الجديدة» و «القديمة» وجودها الخاص من أجل وجود أعلى يتجاوزهما معًا. لكن شيئًا من ذلك لم يحدث البتة، واحتفظ كل من الجديد والقديم بهويته الخاصة في سياق تجاوري لم ينكسر أبدًا، ولم يعرفا فيه إلا مجرد الصراع والتناحر الذي راح ينبني عليه كل ما تعاني منه بلدان العالم الإسلامي، في معظمه، من التمزق والتوتر بين «دولة حديثة» على رأس «مجتمع تقليدي»، وهو التمزق الذي يشكل مأزقًا حقيقيًا لتجارب النمو في هذه البلدان، والذي بلغ – لسوء الحظ- حدًا دمويًا في بعض هذه البلدان.

ولقد راح «فضل» يسعى إلى تجاوز هذا التعاطي الكلاسيكي المأزوم لإشكالية «الإسلام والحداثة، وذلك من خلال الإلحاح على ضرورة تجاوز الوقوف الراهن عند مجرد استعارة «الحداثة» جاهزة، بنظام تسليم المفتاح وخدمة التوصيل للمنزل، إلى استعادتها من قلب الإسلام ذاته، وبحيث تبدو «الحداثة»، لا مجرد واقعة نهائية مطلقة اكتملت في لحظة ما وفي سياق جغرافي معين، ولا سبيل إلا إلى تكرارها، بل كيفية في التعاطي مع نصوص الإسلام المؤسسة، على نحو يسمح لها بالتكشف عن طاقتها الخلاقة، وهكذا فإن الأمر قد تحدد عنده، في

ضرورة بلورة آلية في التعاطي مع الأصول الإسلامية تكون مغايرة لتلك التي سادت على مدى القرون، منذ عصر الصحابة إلى الآن، والتي لم تفعل إلا أن بددت طاقة الإسلام الخلاقة، وقلصت فاعليته، وتلك قصة أخرى[1].

ولعله يمكن القول- ضمن هذا السياق- بأن «فضل» لم يكن يفكر للباكستان، بل لكل أصحاب التجارب المنتكسة في آسيا وخارجها وهم كثيرون راحوا يراهنون على «التحديث» بحداثة مستعارة، فوقعوا عند حدود التحديث السطحي، في الاقتصاد وربما السياسة، والذي ظل تحدثياً هشاً من غير حداثة موازية أعمق، تطال أنظمة الثقافة وأبنية العقل، فكان تعسُّره الذي أكدته الأحداث.

(١) انظر تفصيلاً لذلك في: علي مبروك: من الاستعارة إلى الاستعادة: الإسلام والحداثة عند فضل الرحمن ضمن «مجلة ألف» عدد ١٨ «خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٩٨، ص١٥٧- ١٨٠.

مقايسة الغياب

على الغياب

من خلال قراءة لكل من ابن رشد وابن خلدون راح المفكر المغربي البارز «علي أومليل» يتميز عن خطاب مغربي جارف، كان قد بدأ في التبلور عند نهاية سبعينيات القرن المنصرم، وحول هذين الفيلسوفين بالذات باعتبارهما الأكثر دلالة على نوع من الانشطار بين «خطاب مغربي» برهاني عقلي ابتدأ مع ابن تومرت، وراح يكتمل مع ابن حزم والشاطبي وابن باجة وابن طفيل، حتى بلغ ذروته مع كل من ابن رشد وابن خلدون[1]، وبين «خطاب مشرقي» بياني إشراقي ينخرط فيه المشارقة كافة. ولقد

١- انظر قراءتنا لهذين الفيلسوفين من منظور مغاير لهذه القراءة في: الانكسار المراوغ للعقلانية، من ابن رشد إلى ابن خلدون» في مجلة ألف «ابن رشد والتراث العقلاني»، عدد ١٦٠ الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٦٦، ص٨٩- ١١٥.

كان الانشطار بين الخطابين من القوة، إلى حد أن ثمة من مضى إلى «أن هناك» روحين» و«نظامين فكريين» في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال ترفعه إلى درجة «القطيعة الأبستمولوجية» بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية[1]. والحق أنها كانت من نوع القطيعة الصارمة التي لا يمكن القفز عليها أبداً، لأنها انتصبت، حسب دُعاتها، بين «خطاب عقلاني واقعي نقدي يتميز به الفكر

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٨٣، ص٣٠٥.

العربي الإسلامي في المغرب والأندلس... (وبين) لا عقلانية ظلامية قاتلة، كرسها ابن سينا، ولم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط (المشرقية بالطبع)[1].

وهنا يُشار إلى أن هذا الخطاب عن القطيعة قد راح يتردد بقوة في أوساط نخبة مغربية انطلقت، مع ابتداء الربع الأخير من القرن المنصرم، تتصدر رأس المشهد في العالم العربي بأسره، وليس في المغرب فحسب، إنها النخبة التي اندفعت، بعد عقود من التهميش والإزاحة، ومع اكتمال انهيار حقبة الطوباويات المشرقة التي سادت قبلاً لعقود، تنتقم لنفسها بأن أحالت المشرق وخطابه إلى فضاء ثرثرة ولغو. وبالرغم من أن ساحة (التراثي) كانت هي الحقل الذي راحت هذه النخبة تُجري عليه انتقامها من المشرق، فإنه يبدو أن الثأر من المشرق الحداثي- الذي أزاحها من أي حضور ضمن المشهد قبلاً، وظل مسيطراً عليه وحده- كان هو القصد الدفين، أو حتى اللا واعي. ولعل ذلك ما تتكشف عنه ضروب الخلل والتعسف التي آل إليها «منطق القطيعة» حال مقاربة التراث من خلاله[2].

وبالرغم من أن «أومليل» قد راح يغرد خارج سرب هذه النخبة المتلألئة، من خلال إصراره على التفكير خارج نظام تلك

(١) المصدر السابق، ص٥٦، ٦١.

(٢) انظر تمثيلاً لذلك في: علي مبروك: الإمامة والسياسة.. الخطاب التاريخي في علم العقائد، (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، القاهرة «٢٠٠٢».

القطيعة التي تمخضت عن «العقلانية النقدية» من جانب، و «العقلانية الظلامية» على الجانب الآخر، فإنه قد أدرك «التجاوز» بوصفه الثابت الذي ينتظم منطق العلاقة بين الخطابين[1]؛ وهو نوع من التجاوز أنجزه الخطاب المغربي، ولكن من غير أن يقطع مع سلفه المشرقي، بل من خلال الإغناء له بالأحري. وإذن فإنه التجاوز لا يقطع أو ينفي، بل يستدمج ويُغني. ولهذا «فإن المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي (مثلاً)، جعلته لا يخرج على الخطاب التقليدي العام. صحيح أن ابن رشد وهو يستعمل مفاهيم إسلامية ثابتة: «الأمة»، «البدعة»، «التأويل»، «الاجتهاد»، «مقاصد الشريعة»، «الصدر الأول»، لا يلتزم كثيراً بمدلولها المتداول، لكن ما يعطيه لها من مدلول لم ينته بها إلى تغيير كيفي.ف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، التزمت منطلقًا قلما نرى مثيله انسجامًا عند الفلاسفة الإسلاميين، أضف إلى ذلك أن الموضوعات التي دار عليها الخطاب الرشدي لم تخرج عن الموضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعًا: الله والعالم والزمان والإرادة والنفس وغيرها»[2].

وهكذا فإنه فيما ظل خطاب القطيعة الجابري يلح على «أن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتداداً لنفس النزعة لدى ابن

(١) ولعل «التجاوز»- حسب أومليل- لا ينتظم العلاقة داخل التراث فقط، بل وينتظم علاقته هو نفسه بهذا التراث.

(٢) علي أومليل: في التراث والتجاوز، (المركز الثقافي العربي) ط١، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص٣٦- ٣٧.

باجة وابن طفيل فحسب، بل كانت تتويجاً لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد؛ اتجاه «رد بضاعة المشرق إلى المشرق» والقطع معها[1]، فإن خطاب التجاوز- الأومليلي قد ألح، في المقابل، على أن «الخطاب الرشدي لم ينقطع أبداً عن أسلافه «الذين يقصد بهم المشارقة بالطبع»[2].

وبالرغم من هذا التباين بين كلا الخطابين، فإنه يبدو أن ثمة ضروباً من التماثل تنبثق بينهما؛ وذلك من حيث كانت نقطة البدء فيهما معًا هي السعي إلى مجاوزة «النقد الإيديولوجي» السائد للتراث إلى فضاء «النقد الإبستمولوجي»[3]، بل وحتى التماثل فيما يتعلق بانتقام الإيديولوجيا الطريدة منهما معًا. فإذ راحت الإيديولوجيا تتنقم لنفسها من خطاب القطيعة بأن أفرغت مفهومه المركزي؛ وأعني به مفهوم «القطعية» ذاته، من حمولته الإبستمولوجية، ثم راحت تتسرب إلى بنائه؛ حتى لقد بدا أنه يستحيل الوعي بحدود المفهوم وعوائقه عند مفكر كبير- كالجابري- إلا من خلال الإمساك بشوائب الإيديولوجيا التي

(١) الجابري: نحن والتراث، (سبق ذكره)، ص٣٧.

(٢) على أومليل: في التراث والتجاوز، (سبق ذكره) ص٣٧.

(٣) إذا كان خطاب القطيعة قد أخذ، مع الجابري، على كل القراءات السابقة للتراث إيديولوجيتها، فسعى إلى تجاوزها «معرفيًا» «انظر: نحن والتراث، ص١٦ وما بعدها، فإن المسعى الأومليلي في المقاربة الإبستمولوجية للتراث يتجلى في إلحاحه على ضرورة «تجديد المجال التاريخي والثقافي الذي أنتج داخله الخطاب.. وإلا فستختلط نظم الفكر المختلفة، ويغيب منطق كل ثقافة». انظر: على أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، (دار التنوير للطباعة والنشر) ط٣، بيروت ١٩٨٥، ص٧.

انسربت إلي بنائه، فإنها قد راحت تنسرب إلى خطاب «التجاوز» أيضًا، بل وعلى نحو أكثر صراحة من انسرابها المراوغ إلى خطاب «القطيعة». وهكذا ظلت شوائب «الإيديولوجيا» عالقة بأردية الخطابين، لا تتركهما ألبتة.

والحق أن حضور الإيديولوجيا كان زاعقًا وصريحًا فيما آل إليه خطاب التجاوز، وبدا وكأنه غايته القصوى من: «أننا سنستمر نخوض في التراث ونتجادل حوله، لا لأنه يشكل حقيقة هويتنا القومية، بل لأننا ما نزال لم ننفصل عنه هيكليًا، أي لم ننفصل عنه على كل المستويات. هل يتم الانفصال بحركة تاريخية «عادية»، كأن تقوده طبقة عصرية تفصل نفسها وبالتالي، بقية المجتمع، عن هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى؟. كل القرائن الظرفية والتاريخية تدل على استحالة المرور من هذا الطريق، وفي هذه الأحوال، فإن خطوط الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر التاريخ بالثورة، فتفصل المجتمع، وفي آن واحد، عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها، وعن هياكل المجتمع القديم»[1]. وإذن فإنه الالتياذ بالثورة الجديدة؛ الثورة التي لاح أخيرًا أنها السبيل الوحيد لتحقيق الانفصال والتجاوز... فهل ثمة ما هو أكثر أيديولوجية من هذا الذي ينتهي إليه خطاب «التجاوز»؟

والحق أن «الإيديولوجيا» قد وجدت طريقًا آخر، مراوغًا غير مباشر، لتنسرب عبره إلى خطاب التجاوز أيضًا، وأعني به

(١) على أومليل: في التراث والتجاوز، (سبق ذكره)، ص٢٠.

طريق «السجال» الذي راح الخطاب الأومليلي ينبني من خلاله في الأغلب. فثمة، على الدوام، حضور لخصم يساجله الخطاب، هو في «الخطاب التاريخي» أصحاب التأويلات «العصرانية» التي تعكس- على قوله- شواغل أصحابها، أكثر مما تعبر عن فكر ابن خلدون، وهو في «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» فيالق الليبراليين والسلفيين، وهو في «التراث والتجاوز» دعاة القطيعة؛ وبما يحيل إلى أن ثمة على الدوام خصماً يساجله الخطاب وينبني في سجاله معه. ولعل أخطر ما يؤول إليه السجال أنه ينتهي بصاحبه «المساجل» إلى أن يعيد إنتاج نظام خطاب خصمه، وإن بمضمون مغاير أو حتى مناقض[1]، ولهذا فإن الطابع السجالي كان هو الباب الملكي الذي انسربت منه «الإيديولوجيا»- الخصم» التي تصدى خطاب التجاوز لمناوئتها وإزاحتها.

فإذا كان لابد أن تكون «المقايسة»، وهي الآلية المنتجة لكل إيديولوجيات الخطاب العربي وطوباويته التي اتكأت- على أصول، خارج الواقع، قيست عليها، هي الداء الخبيث الذي سعى «النقد الإبستمولوجي» لتجاوزه والقطع معه/ فإنها- وللمفارقة- قد راحت تنسرب إلى بناء هذا النقد ونظامه. سواءً في صورته كخطاب «قطيعة» لا مجال لتحليله الآن، أو حتى كخطاب تجاوز هو مدار التحليل المبدئي هنا.

(١) ولعل مثالاً بارزاً على ذلك يأتي من مساجلة «جورج طرابيشي» الشهيرة مع مشروع نقد العقل العربي للجابري، والتي انتهت بطرابيشي إلى أن يعيد إنتاج مقولات خصمه، بل وحتى نقائضه، ولكن هذه قصة أخرى هي موضوع دراسة تحت الإعداد الآن.

والحق أن الحضور المركزي لمبدأ المقايسة في بناء الخطاب ونظامه قد ارتبط بحقيقة أنه كان آلية المثقف، داعية النهضة، الرئيسة في إدراك تخلف واقعه وتأخره بالقياس على تقدم الآخر (الأوروبي) ونهضته، وقد ارتبط بذلك بالطبع أنه راح أيضًا يقيس مبدأ نهضته على «أصلها» هناك. وهكذا كان لابد أن تتحدد آلية الخطاب، منذ البدء، بوصفها آلية «مقايسة» في الأساس؛ وهي آلية تتجاوب، على نحو نموذجي، مع آلية «المقايسة» التي سادت فضاء الخطاب التراثي، الذي هو بمثابة «السلف» للخطاب الحداثي. وهنا فإنه إذا كان ثمة من تباين بين كلتا المقايستين»، فإنه يتأتى من أنه فيما كانت «المقايسة التراثية» تقرأ انهيار «واقعها- الفرع» وسقوطه بالقياس على أصله- النموذج عند السلف، فإن وريثتها «الحداثية» تقرأ تخلف «واقعها- الفرع» أيضًا بالقياس على أصل- نموذج بالمثل، لكنه فقط من نوع مغاير للأصل السلفي. وعلى أي الأحوال، فإن «المقايسة التراثية» لم تفقد حضورها للآن، حيث لم تزل بعض شرائح الخطاب الفاعلة تصر على قراءة سقوط واقعها بالقياس على أصله السلفي، بل إن قراءة لما يسود الممارسة العربية، وحتى الإسلامية، الراهنة لما يكشف، لا عن مجرد حضور هذه المقايسة، بل وحتى عن هيمنتها.

ومن هنا فإنه، وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإن ثمة ما يبدو وكأنه الاتفاق بين فيالق «النهضويين» كافة على اعتبار تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرفوا عليها)

راجعًا أساسًا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضًا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «الاستبداد»، «إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عمومًا سواءً ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليًا. هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي»[1]. وإذا كان الجواب على «سؤال النهضة» قد تحدد هكذا بأن الإستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمُقيد للسلطة بالقانون هو، في المقابل، أصل النهضة، فإن تحقيق النهضة، عند هؤلاء المفكرين، كان لابد «بالمقايسة» أن يتحدد بتجاوز الاستبداد لا غير.

وإذا كان سؤال «النهضة» قد آل هكذا إلى سؤال «السياسة»: كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟ فإن عمل المقايسة كان لابد أن يظهر هنا أيضًا، وذلك من حيث تحددت الإجابة على سؤال السياسة «بنفس آلية المقايسة التي حددت طريقة الإجابة على سؤال النهضة. فإذا كان الوعي قد أدرك علة تأخر واقعه في «الاستبداد» بالمقايسة على سيادة نقيضه اللا استبداد في أوروبا، أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنه راح، هنا يقيس لا استبداد أوروبا على «ما لها من التنظيمات

(١) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٢٢.

السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»(١). ولقد ظل الخطاب العربي ابتداءً من هذه المقايسة غير قادر إلا على مجرد السعي إلى استعارة ونقل هذه التنظيمات، وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازيًا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيًا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع، ومنتظرًا منها، بعد ذلك كله، أن تكون، بالمقايسة على ما حققته في واقعها الأوروبي- الأصل، سبيله إلى النهضة بواقعه- الفرع. وهكذا بدا الخطاب وكأنه إنما ينبني كليًا بحسب آلية المقايسة ولا شيء سواها.

ولعل هذا الانبناء بحسب آلية المقايسة كان واحداً من تجليات نوع القراءة الذي مارسه الخطاب، والذي لم يعرف- حسبما لاح- سواه؛ وأعني به القراءة بالسياسة وعبرها. إذ الحق أن هذ النوع من القراءة؛ أعني بالسياسة وعبرها، إنما

(١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة خير الممالك، تحقيق معن زيادة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع) بيروت، ١٩٨٣، ص١٩٣. ولسوء الحظ فإن هذه القراءة لشروط نهضة أوروبا في مجرد تنظيمها السياسي، تكاد أن تكون قراءة شكلية، بل ومغلوطة على نحو تام، وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذي تعرفوا منه على أوروبا «جيشًا وأسطولاً ومصنعًا وتنظيمًا»، وكان الفكر في الخلف من ذلك كله، متواريًا لا يلتفت إليه أحد على النحو الذي يستحق. وهكذا راحوا يقرءون شروط نهضة أوروبا في مجرد السياسية، وليس فيما وراءها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من المورايث المتكلسة لعصور ما قبل الحداثة. بل وراحوا، بنفس آلية «المقايسة»، يقرءون شروط نهضتهم في مجرد السياسة أيضًا. وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعني البائس؛ وأعني من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية، ووثائق فارغة براقة.

يحيل موضوعاته إلى نماذج مطلقة وأنماط مثالية، وذلك من حيث يعتمد آلية «فصل» المفاهيم وعزلها عن مجالها التاريخي وأفقها المعرفي، والذي لا حياة لها أبدًا خارجهما. وليس من شك في أن هذا العزل للمفاهيم وفصلها عن مجالها التاريخي والمعرفي هو ما يؤسس لكل ضروب المقايسة بينها ويجعلها ممكنة. لأن «نمذجة» مفهوم، أو حتى واقعة، إنما تحيله إلى «أصل» يستحيل تجاوزه البتة، وبحيث لا يكون من سبيل للوعي بإزائه إلا مجرد احتذائه والمقايسة عليه. وهنا يُشار إلى أن حدود انشغال هذه القراءة لاتقف عندما لاح، آنفًا، من قراءة الخطاب لحداثة أوروبا على هذا النحو، بل وتتجاوز إلى كيفية قراءته لمفاهيم تراثه الخاص أيضًا؛ الأمر الذي يحيل إلى أن هذا النوع من القراءة بالسياسة وعبرها كان أداة الخطاب الرئيسية في مقاربته لكل من «الحداثي والتراثي». ومن هنا، لا محالة، ذلك الحضور لهما في الخطاب، بوصفهما «أصولاً للمقايسة» ونماذج للاحتذاء، وليس كوقائع وموضوعات للتحليل والفهم، أو الحوار والنقد، بل والتجاوز والرفض. وبالطبع فإن تجاوزًا «للمقايسة» إنما يستحيل البتة إلا من خلال تجاوز الضرب من القراءة بالسياسة وعبرها، بما يعني أن تحررًا من أحابيل المقايسة وفخاخها لن يكون إلا عبر ضرب آخر من القراءة للمفاهيم ضمن مجالها التاريخي وأفقها المعرفي؛ وأعني به ممارسة «القراءة بالثقافة وعبرها»، ومع الوعي بالطبع بأن ذلك لا يعني استبعادًا كليًا للسياسة من مجال القراءة، بل يعني

فقط أن تكون أحد مكوناتها وعناصرها، بدل أن تكون آليتها الوحيدة وأداة إنتاجها. أو حتى وضعها تحت سيطرة الوعي، كي لا تتسرب خفية فتفعل فعلها على نحو غير موعى به، كما جرى مع القراءة الإبستمولوجية التي راح حضور السياسة أو الإيديولوجيا فيها عند واحد كالجابري يعيقها ويفقرها.

وهنا فإن آلية المقايسة نفسها كانت في حاجة إلى هذا النوع من القراءة بالثقافة وعبرها، لأنه إذا كان قد بدا أن ثمة للمقايسة أصلاً في بناء الثقافة الأعمق هو ما يؤسس لحضورها. على تباين مضامينها، فالمؤكد أنه من دون هيمنة الوعي على هذا الذي يؤسسها في عمق الثقافة، فلن يكون ممكنًا إلا إعادة إنتاجها أبدًا. إذ الأمر من دون هذه الهيمنة بالوعي على ما يؤسسها في الثقافة لن يتجاوز مجرد الوعي بحدودها، وحتى نقائصها، وبما لا يؤول أبدًا إلى الانفلات من أحابيلها الذي يستحيل إلا بتفكيكها معرفيًا واكتناه آليات وطرائق اشتغالها؛ وعلى نحو يتحقق معه الشرط اللازم للتموضع والتفكير خارجها.

وهنا يُشار إلى أن وعيًا يحصر نفسه في الانشغال بحدود المقايسة، ولا يتجاوز إلي ما يؤسسها وينتجها، لابد أن يبقى وعيًا جزئيًا ومحدودًا، وبالطبع فإن جزئيته تتأتي من عجزه عن بلورة وعي «كلي» بالمقايسة من حيث هي كذلك؛ وأعني من حيث يبقى محصورًا في تحليل مجال اشتغالها ومحدادته التاريخية فقط، وليس بما يجعل هذا الاشتغال ممكنًا أصلاً: أى بشروطه وأسسه المعرفية أيضًا. ولسوء الحظ فإن الخطاب الأومليلي

يبقى أسير هذه «الجزئية» التى كان لابد أن تحصره في مجرد الانشغال بالمحددات التاريخية للمقايسة ومدى اشتغالها، وليس بتفكيك ما يؤسسها معرفيًا، ولهذا فإنه قد راح يعيدإنتاج المقايسة نفسها وإن بكيفية مغايرة لكيفية إنتاجها التي سادت الخطاب قبلاً.

فإذا كانت المقايسة هي الآلية الأهم التي انبني بحسبها الخطاب العربي الحديث، فإنه يلزم التأكيد. على أنها كانت مقايسة للحضور أساسًا؛ وأعني مقايسة حضور التأخر في واقعه- الفرع «هنا» على حضور النهضة في واقع- أصل «هناك»، ثم مقايسة حضور تلك النهضة «هنا» على حضور شارتها أو صورتها «هناك». ولقد اشتغلت المقايسة دومًا هكذا؛ أعني بوصفها مقايسة للحضور في الواقع- الفرع على الحضور في الواقع- الأصل، عند شرائح المفكرين كافة، ومن غير اختلاف بين التراثي والحداثي؛ حيث انطلاق كليهما من تصور واقعة «فرعًا» يُقاس حضور النهضة فيه على حضورها السابق أو الراهن في واقع- أصل ما.

لكنه يُلاحظ أن هذه المقايسة قد راحت تشتغل- في الخطاب الأومليلي- بكيفية أخرى وعلى نحو مغاير؛ وأعني من حيث استحالت، في هذا الخطاب، إلى مقايسة للغياب على الغياب. إذ هي مقايسة لغياب المفهوم وعدم إنتاجه في الواقع- الفرع على غياب، أو انعدام حضور الشرط «الموضوعي» المنتج له في الواقع- الأصل. وإذن فإنه يبقى أنها نفس مقايسة الفرع

على الأصل، ولكنها تنبني من خلال الغياب هذه المرة. فثمة عنصرا المقايسة من أصل وفرع، وثمة الحمل لأحدهما (الفرع) على الآخر (الأصل)، وأما أنه حمل بالغياب، لا بالحضور، فإن ذلك مما يؤثر فقط في كيفية الاشتغال، وليس في أصل الاشتغال ذاته، والعجيب أن «مقايسة الحضور» تتأبى على الإقصاء كلياً من مجال «مقايسة الغياب»، وذلك من حيث تظل تحتفظ بنوع من الوجود الضمني والمضمر ضمن مجالها. لأنه إذا كان غياب المفهوم من حاضر «الأنا»- الفرع إنما يُقاس على غياب الشرط المنتج له في ماضي أو حاضر «الأخر»- الأصل، فإنه يمكن الإستنتاج بأن حضور المفهوم في مستقبل «الأنا»- الفرع لابد أن يُقاس على حضور شرطه الذي أنتجه في ماضي الآخر، ولعل ذلك يؤول، في العمق، إلى توسيع المقايسة وليس تضييقها.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لا يقف عند حدود ما يزخر به الخطاب الأومليلي من ضروب هذه المقايسة، بل ويتجاوز إلى حد يمكن معه القطع بأنه يكاد أن ينبني كلياً بحسب آليتها ونظامها. وإذ لا يتسع المقام لمتابعة كيفية حضور هذه المقايسة وأشكال اشتغالها في هذاالخطاب، فإنه يمكن الاكتفاء برصد بعض مظاهر الاشتغال والحضور، وهنا يشار، مثلاً، إلى أنه إذا كان البعض قد مضى إلى المقايسة بالحضور، لجدلية ابن خلدون (كفرع) على جدلية هيجل (كأصل)؛ وأعني بهذا البعض المعاصرين من قراء ابن خلدون؛ فإن الخطاب الأومليلي يتصدى للأمر نفسه أيضاً، ولكن بالغياب طبعاً، وأعني غياب الجدلية عن

فضاء الفكر الخلدوني (قياسًا) على غياب الشرط الموضوعي المنتج لها في الواقع -الأصل- الذي يعني به وضعية ألمانيا في القرن الثامن عشر، حيث «الجدلية ليست فكرة تسكن في السماء لتنزل بين حين وحين لتزور هذا المفكر أو ذاك. بل الجدلية منطق قد عبّر- وعلى نحو إيديولوجي- عن وضعية ألمانيا وهي تجيب على تحدي فكر «الأنوار»؛ هذا الفكر الذي كانت تعتقد أنه وجد تحقيقه في إنجلترا وفرنسا، وهما بلدان كانت تسلم بتقدمهما بالنسبة للوضعية الألمانية، بل بالنسبة لسير التاريخ برمته. ولكن ألمانيا المثقفين، وهي تستقبل تيارًا «أنواريًا» قويًا، كانت مع ذلك تواجه بتحفظ وبمحاولات تجاوز (ومن هنا انبثقت الجدلية)... ومن هنا كذلك استحالة. «أن نذهب بعيدًا فنعتبر فكر ابن خلدون فكرًا جدليًا بالمعنى المحدد. وذلك أن ثمة ظروفًا (أو شروطًا) تاريخية لظهور الجدلية كمنطق للتاريخ والواقع[1] وهكذا اشتغلت المقايسة ولكن بالغياب هذه المرة لأن ظروفاً أو محددات تاريخية قد حالت دون اشتغالها بالحضور. وبالطبع فإنها نفس المحددات التاريخية التي سوف تجعله يقايس غياب إنتاج سوسيولوجي لاحق لابن خلدون على غياب تبلور «المجتمع المدني»، الذي يمثل شرطًا تاريخيًا لإنتاج السوسيولوجيا الأوروبية التى لابد أن تكون تبعاً لذلك- أصلاً ونموذجاً لكل انتاج سوسيولوجي لاحق. وهكذا فإن تفسير ما قيل من أن ابن خلدون لم يكن له عقب فيما افتتحه من تفكير جديد في المجتمع،

(١) علي أومليل: الخطاب التاريخي، (سبق ذكره). ص٢١٥- ٢١٦.

يرجع- في نظرنا- إلى «غياب» شرط موضوعي لنشأة وتطور العلم الاجتماعي، وهو المجتمع المدني «نفسه» الذي استقل فيه القانون عن الشرع الديني، وتأسس فيه نظام العلاقات بناءً على قيم إنسية تعاقدية، وتطور فيه نظام الإنتاج تطورًا دعا إلى تنظيمه عقلانيًا»[1]. وبالمثل فإن غياب «المجتمع المدني»؛ إنما يُقاس على غياب شرطه المنتج أيضًا؛ ويعني به الثورة الصناعية[2]. وهكذا تنبثق سلسلة كاملة من المقايسات بالغياب لتنتظم بثوابتها، بل وحتى بقاموس مفرداتها أحيانًا- بناء الخطاب الأومليلي كله. فهي تحضر حال مقاربته لابن خلدون وأيضًا حال مقاربته «لطه حسين» الذي يمضي الخطاب إلى غياب فعالية المنهج الديكارتي عنده، رغم تبنيه له، انطلاقًا من أن «دعوة ديكارت إلى تفكيك ما تحمله الذاكرة من موروث، والبدء من الصفر المعرفي، وهي دعوة وجدت سندها في المسلسل الذي كانت تنجزه الطبقة الوسطى وهي تؤسس مجتمعها المدني الجديد على أنقاض التراث الاجتماعي والسياسي القديم»[3]. وهكذا أيضًا يُقاس غياب فعالية المنهج على غياب الشرط الموضوعي المنتج، وبما يعني أنه الحضور الدائم «للمقايسة بالغياب» تشتغل على ساحة الخطاب كله.

وإذن فإن ثمة تحولاً حقًا في طريقة اشتغال المقايسة من

---

(١) علي أومليل: في التراث والتجاوز، (سبق ذكره)، ص ٨٣- ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص٩٥.

(٣) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (سبق ذكره)، ص ١٤٠.

كونها مقايسة للحضور إلى مقايسة للغياب، وهو بالطبع نتاج الوعي بما يحددها تاريخيًا. لكنه يبقى أنه مجرد «تحول» في كيفية الاشتغال، وليس تجاوزًا وانفلاتًا من حضورها واشتغالها أصلاً؛ الأمر الذي يعني أنه لم يفلح في تحقيق تجاوز الوعي لها، بقدر ما كان -وللمفارقة- إحدى أدوات تكريسها وإطالة أمد وجودها؛ وذلك من حيث أمدها بأقنعة وأشكال وجود جديدة، والحق أن الإنفلات كان يقتضي تجاوزًا للتاريخي»، إلى «المعرفي» الذي لابد أن ينطوي على نوع من الاشتغال المزدوج بما يؤسس للمقايسة نفسها، كآلية في إنتاج المعرفة، في البناء العميق للثقافة التي تعمل فيها من جهة، وبالعوائق التي تحول دون إنتاج المفاهيم (التي لا يعرف الخطاب أبدًا إلا أن يقايسها حضورًا أو غيابًا) داخل نفس الثقافة من جهة أخرى. ولسوء الحظ فإن ذلك ما يبدو أن الخطاب الأومليلي لم يقدر على تحقيقه رغم سعيه إلى التجاوز والتخطي.

من الاستعارة إلى الاستعادة

الإسلام والحداثة

عند فضل الرحمن

لم يكن ما عرف بفائض القيمة التاريخية، الذي حققه الغرب لنفسه منذ استطاع فرض هيمنته الشاملة على العالم، مجرد فائض رأسمالي، بل كان فائضًا ثقافيًا ومعرفيًا.. وحتى نفسيًا أيضًا. إذ الحق أن ما تحصَّل عليه الغرب من الاخرين لم يكن مجرد موارد (طبيعية وبشرية) بنى بها قوته المادية فقط، بل معارف وثقافات أدمجها في بنائه الخاص، وأحالها إلى مجرد لحظات في صيرورة تطوره الذاتي، واستخدمها كمحض أدوات في إنتاج حداثته[1]. وإذا كان ذلك يعني أن خطاب الهيمنة

(١) وبالطبع فإن تحويل الآخرين وثقافتهم إلى مجرد أدوات يستخدمها الغرب في إنتاج تميزه كان لابد أن يؤول إلى إحداث ضروب من التشوه العقلي والنفسي، صار منها البعض إلى تدشين حقل معرفي جديد يستهدف تحليلها والوعي بها. =

الغربي إنما يؤسس نفسه على ما يتجاوز مجرد الاقتصاد والسياسة[١]، فإنه كان ينبغي على كل سعي للانعتاق من هذه

= كسبيل للإبراء منها. وأعني بهذا الحقل الجديد ما يمكن اعتباره علم نفس الاستعمار»، الذي تندرج في إطاره كتابات فرانز فانون وألبير ميمي وأشيش نادى Ashis Nandy، الذي يعد أحد أهم محللي ما بعد- الكولونيالية Post- Colonialism، في شبه القارة الهندية.

(١) إن قراءة لهيجل- أحد المنتجين الكبار لخطاب الهيمنة الغربي- تكشف عن العالم بأسره، وقد استحال إلى مجرد مجال يحقق من خلاله الروح الغربي وعيه بذاته. إذ في حين أخرج هيجل العالم الجديد من حقل التاريخ، مؤكدًا أنه لن يدخل أبدًا إلا حين يصبح أوروبا جديدة، وذلك حين رأي في أمريكا «أرض المستقبل»... وبلاد الأحلام لكل أولئك الذين ملّوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوروبا القديمة، التي أشعرت نابليون بالسأم، فإنه قد اعتبر أفريقيا وآسيا، أو ما أسماه بالعالم الشرقي على العموم، مجرد فضاءات مستباحة لروح لا يكتمل وعيه بذاته =

الهيمنة أن يؤسس نفسه على ما يتجاوزهما أيضًا؛ وذلك من حيث إن «الاستعمار أوجد حالة عقلية (ونفسية أيضًا) لم يكن من الممكن أن تقضي عليها مجرد التطورات السياسية، لأن ما يتبلور في العقل لابد أن ينتهي في العقل كذلك»(١). ولسوء الحظ فإنه لم تُبذل جهود فعالة- فيما يبدو- للانعتاق على صعيد العقل، ولهذا فإن عقودًا من السعي للانعتاق لم تتمخض، في النهاية، إلا عن نوع من الاستقلال السياسي، الذي كان، في الجوهر، استقلالاً شكليًا لم تعرف منه البلدان المستقلة إلا أعلامًا ترفرف على واجهة المبنى الزجاجي الضخم القابع على ضفة النهر في نيويورك، والذي قيل أنه يبلور آمال هذه البلدان في عالم يقوم على الندية والمساواة، بينما كان يغطي، في العمق، على ضروب من الانقسام والتمايز لم تنجح «الأعلام» في

= وتحقيقه لحريته إلا مع الغرب الذي يصبح لذلك معيار كل تقدم وأصل كل رقي، وإلى حد اعتبار كل تقدم خارجه مكتسبًا منه ومنتميًا إليه، وليس إلى واقعه الخاص، وضمن هذا السياق فإن هيجل كان يكشف، غير قاصد بالطبع، عن مدى النهب الذي مارسته أوروبا لكل ثقافات العالم، وذلك من حيث استوعب كافة الأفكار والمعارف التي تحصلُ عليها الرحالة والمبشر ون من العالمين (القديم والجديد)، وأدمجها في نسق كلي يتغيا لا مجرد تكريس، بل تأبيد هيمنة الغرب على التاريخ باعتباره غايته ومنتهاه. والملاحظ أن خطاب الهيمنة هنا، إنما يؤسس نفسه في صميم عالم الروح ذاته، وليس في واقع الممارسة فقط. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص٢٠٤ ومابعدها.

(١) Ashis Nandy, The Intimate Enemy (Delhi: Oxford Up, n. d.)3.

إخفائها أو التغطية عليها أبداً[1]. ولهذا فإنه، وباستثناء هذه الأعلام المرفرفة، لم تعرف تلك البلدان المسماة «بالمستقلة» إلا التبعية كاملة غير منقوصة.

فالغرب الذي خرج يسعى وراء الهيمنة والسيادة منذ أخريات القرن الخامس عشر، لم يتدافع إلى خارج حدوده مجرد جيوش وأساطيل، وحتى شركات[2]، تحقق الهيمنة وترفع أعلام السيادة، بل تدافعت معها فيالق من المنظِّرين أخذت على عاتقها إنتاج شروط تأبيد الهيمنة، عبر تكريس الاعتقاد بتفاهة الثقافات المحلية وافتقادها لأي قيمة أو جدوي من جهة، والتأكيد على تفوق الثقافة الأوروبية وفاعليتها وأهليتها للاقتداء والتأسي من جهة أخرى. ولقد كان ذلك هو التوطئة اللازمة لعملية إحلال ثقافي لم تزل تمضي للآن. إذ الحق أنه في حين اتبع الغرب -وبامتياز- استراتيجية الإحلال البشري في العالم الجديد، فإنه

(١) بل إن ثمة من يرى، حتي ضمن هذا السياق، «أن الأوضاع السياسية باقية كما كانت بلا تغيير، وأن شمس الإمبريالية لا تزال ساطعة على النصف الأفقر من الكرة الأرضية، وأن بريقها اليوم أشد من بريقها بالأمس». بيير جاليه: نهب العالم الثالث، ترجمة المقدم الهيثم الأيوبي، وذوقان قرقوط، (القاهرة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ) ص١٤٦.

(٢) ولعل المثال البارز «للشركة» التي تصنع استعماراً، يأتي من الهند، التي كان «لشركة الهند الشرقية» الدور الأكبر في استعمارها، وذلك منذ تأسست في العام ١٦٠٠م، ثم أسست جيشها حين اقتضى الأمر بعد ذلك. ولقد بلغ الإحساس بالدور الفعال للشركة في الحركة الاستعمارية الإنجليزية على الخصوص، حد اعتبارها «الشركة التي تحكم الإمبراطورية». وللآن فإن فيالق «الماكدونالدز» و«الكوكاكولا»، هي بمثابة الذراع الأمامي الضارب للهيمنة الأمريكية على العالم.

قد اتبع استراتيجية الإحلال الثقافي في العالم القديم. وهنا فإنه إذا كانت استراتيجية الإحلال البشرى قد أجبرت الغرب على القيام بعمليات إبادة واسعة للبشر في العالم الجديد، فإن استراتيجية الإحلال الثقافي في العالم القديم، قد جعلته أقل دموية «ولكن أكثر دهاءً»، حيث إقتضى الأمر «مجرد» تغيير البشر، أو بالأحرى تغريبهم وليس إبادتهم(١). لكنه يلزم التنويه، هنا، بأنه إذا كان الإحلال البشري قد نجح، بشريًا وثقافيًا، في خلق امتداد حقيقي لأوروبا في العالم الجديد، فإن الإحلال الثقافي، في العالم القديم، لم يفلح إلا في إنتاج أوروبا شائهة، أو بالأحرى استهلاكها والسعي الدؤوب إلى استنساخها.

لقد ابتدأ، إذن، ذلك التاريخ الطويل، والذي لم يتوقف للآن، من السعي إلى استعارة الحداثة الأوروبية وتداولها خارج سياقها، على نحو لا يميز بين استعارة النظم والأفكار، والأزياء، والعطور، والأسلحة والجيوش، وعلى مدى هذا التاريخ، فإن منظري الحداثة- أو الاستعارة... لا فرق- لم يعرفوا سبيلاً لتجاوز كل ما قيل عن جمود المجتمعات الأوروبية وتخلفها، إلا التأسي بالغرب.. سيرًا على درب خطواته، وتفكيرًا بنفس مفاهيمه ومقولاته، وإذ انطوى ذلك على الإقرار الضمني بأن التباين بين الغرب وغيره ليس تباينًا بين مسار وآخر، بقدر ما هو التباين على نفس المسار بين لحظة أرقى وأخرى أدنى، فإن

(١) ولهذا فإنه إذا كان شعار المستعمرين البيض في الأمريكتين: «أن الهندي الطيب هو فقط الهندي الميت»، فإن شعار الاستعمار في العالم القديم لابد أن يكون قياسًا على ذلك: «أن الثقافة الطيبة هي تلك التي تخلي مكانها في صمت للثقافة الغازية».

إمكانية اللحاق بالغرب كانت، عند مفكري الاستعارة، مسألة شبه منتهية، حيث الأمر يحتاج فقط إلى مجرد تكرار نفس المراحل التي قطعها، وبالطبع مع إمكان القفز على بعضها[1]، فيما بدا ممكنًا للعديد من الماركسيين التقليديين بالذات، الذين صاروا- وكانوا النموذج لغيرهم- إلى أن تاريخ المجتمعات اللا أوروبية لابد أن يكرر نفس مراحل ثورة الغرب، وبحيث تبدأ هذه المجتمعات بإنجاز ثورتها الوطنية (بما تعنيه من التبلور القومي وبناء الدولة الحديثة)، ثم تنخرط في إنجاز ثورتها البرجوازية الديمقراطية بما يصاحبها من التصنيع والعلمنة والليبرالية (وأما ما يلازمها، في السياق الأوروبي، من الاستعمار والغزو، فقد كان من المسكوت عنه بالطبع). ثم تتفرغ أخيرًا لبناء ثورتها الاشتراكية، وبالطبع مع إمكان حرق الحلقة الوسطى والقفز من الثورة الوطنية إلى الثورة الاشتراكية مباشرة[2].

(١) ولعل ذلك ما يبرر لمجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، أن تثرثر بمفردات ما بعد الحداثة.

(٢) وهكذا فرغم أن ماركسيًا عربيًا كبيرًا (ومن المهم التأكيد على أنه يوضع (أو يضع نفسه) خارج دائرة التقليديين) كان واعيًا بأن المجتمع العربي لم يعرف إلا ثورة واحدة، الثورة الوطنية، واختلطت فيها معالم ثور ات متعددة: ذهنية فردية، وديمقراطية اجتماعية، واقتصادية اشتراكية. وبسبب هذا التداخل نفسه لم تتحقق كليًا أي منها، فإنه- مع ذلك- قد جعل «نقطة انطلاقه هي التساؤل» كيف يمكن استعياب الليبرالية، أي أيديولوجية الطبقة الوسطى التاريخية، دون المرور بمرحلة سيطرة الطبقة الوسطى»؛ الأمر الذي يعني أن الرجل يفكر بآلية اختزال الزمن مع التركيز على ضرورة الاستيعاب (النظري بالطبع) لمكتسبات كل ثورة سابقة. انظر: عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٣) ص٧٤، ٢٤٤ ومن المفارقات أن هذا الكلام قد تبلور في سياق سعي الرجل إلى تجذير الماركسية في الواقع العربي، وذلك عبر تطويرها إلى ما أسماه ماركسية تاريخانية من خلال استيفاء شرطها الليبرالي، ولو نظريًا على الأقل.

كانت تلك هي الأيام السعيدة.. حيث ساد الإيمان بإقتراب التقدم وحتميته، وكثر الحديث عن الاستثمار والتراكم، وخطط التصنيع وبرامج النمو، وإحلال الواردات وتشجيع التصدير.. كان كل شيء محدداً، وحتى الاحتمال محسوباً، وفقط يحتاج الأمر إلى بعض الوقت، والوعد لا محالة آت. وفجأة انهار كل شيء، وانكفأ الجميع يلعقون جراحهم في حسرة. فقد أدركوا أخيراً أن خرافة اللحاق بالغرب لم تتمخض إلا عن الاتساع المتزايد للفجوة بين عالمهم وبينه[1]، وبما يعني أن التقدم قد أخلف وعده، وأن الأحلام انكشفت عن مجرد الأضاليل والأوهام، فانطوت الآمال، وانهار مروجوها يتخبطون في نوبات

(١) وإذا كان اتساع الفجوة مما يصعب تحديده في حقل الفكر، فإن إمكان تحديدها في حقل الاقتصاد قد كشف عن مأساة. و«لبيان ذلك دعنا نجري عملية حسابية بسيطة نفترض بها أن دول العالم الثالث سوف تستمر في النمو طبقاً لنفس معدلات النمو التي حققتها في السبع سنوات من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٥ (ذات معدل النمو الأعلى)، وأن دولة كالولايات المتحدة سوف تستمر في النمو بمعدل يرتفع بمقتضاه الدخل فيها سنوياً. إذا افترضنا ذلك نجد أن دولة كالهند أو دولة عربية كتونس تحتاج كل منهما إلى أكثر من قرنين للوصول إلى مستوى المعيشة الأمريكي، وأن دولة كأوغندا أو ماليزيا أو بيرو تحتاج إلى أكثر من أربعة قرون للوصول إلى نفس المستوى، بينما تحتاج دولة كالباكستان إلى أكثر من سبعة عشر قرناً أو بالضبط ١٧٦٠ عاماً». انظر: جلال أمين: تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية (القاهرة: مطبوعات القاهرة) ولسوء الحظ فإن هذه الحقبة من البحث عن مسار خاص، قد آلت إلى الإخفاق والفشل. وبالرغم من أن الأمر في حاجة إلى تحليل أوفى، فإنه يمكن القول بأن ذلك يرتبط بعجز النخب الحاكمة عن تحمل تضحيات هذا المسار الخاص، فانصرفت سريعاً عن هذا الذي اعتبرته ضرباً من الجنون والعبث إلى الغرق في بحار الاستهلاك الترفي والتحديث المشوّه.. ولكن هذه قصة أخرى على أي حال.

من اليأس والشك، وراحت المجتمعات تغرق في طوفان من الإحباط والقلق، اندفعت معه شرائحها المسحوقة اجتماعيًا وحضاريًا تبحث عن خلاصها في تراث سلفها، لا عبر فهمه واستيعابه، بل عبر التقوقع فيه والتمترس خلفه.. لكن البعض- لحس الحظ- راح يتجاوز يأسه وإحباطه، باحثًا عن طرق جديدة في التفكير، وساعيًا وراء سبل أخرى في النمو؛ الأمر الذي بدا معه أن سحب الأوهام التي غطت سماوات العالم اللا أوروبي لحقبة ممتدة، قد راحت تنقشع، وأن بعض النور قد بدأ ينبثق.. وكان ذلك عند نهاية الستينيات التي بدا عندها وكأن الأمر يستحيل إلى ظاهرة تكاد أن تكون شاملة.

فقد أخذ الوعي بضرورة المسار الخاص يتنامى، إبان هذه الفترة، في كل مكان تقريبًا، حتى فى بلدٍ كالباكستان، الذي لم يكن قد مضى على تبلوره السياسي إلا عقدان، فقد راح مثقفوه آنذاك، يدركون عقم الحداثة المستعارة، ويكدون في البحث عن طريق. ولعل ذلك ما تتكشف عنه كتابات اثنين من كبار المثقفين الباكستانيين (فضل الرحمن، ومحبوب الحق)[1]، كان كل منهما

(١) لأن أفكار الباكستاني الأشهر أبو الأعلى المودودي قد تبلورت أساسًا في سياق السعي الإسلامي إلى الانسلاخ عن البحر الهندوسي الواسع، فإنه يمكن الزعم بأن فعاليتها خارج هذا السياق تبدو محدودة. والحق أن أفكار المودودي لم تتطور جوهريًا على نحو يلائم الوضع الباكستاني المستجد، وذلك من حيث لم تتجاوز حدود التفكير بإسلام انعزالي لم يتسع إلا لمفردات الحاكمية والجاهلية والتكفير، وهي التي صنعت مجد المودودي خارج بلاده، حين راحت تشكل مخيال فيالق الإسلام السياسي التي تسعى الآن، في بلدان كثيرة، إلى الانسلاخ بمجتمعاتها عن عصر لا ترى لنفسها مكانًا تحت شمسه، الأمر الذي يعني أنها قد اتسعت بدلالة =

يعمل في حقل مختلف، وبالرغم من ذلك فإن كتاباتهما تتكشف عن التطابق يكاد أن يكون كاملاً بين ما يطرحانه. بل إنه يبدو أن التطابق بينهما يتجاوز إطار ما يطرحانه من أفكار إلى ملامح التجربة التي عاشاها معًا؛ حيث إنخرطا، كلاهما، في تجربة بناء الباكستان على عهد الرئيس أيوب خان، وكلاهما غادرها مضطرًا بعد انهيار هذه التجربة عند نهاية الستينيات، وراح يعيد النظر في تجربته كلها. وهكذا فإن الانقلاب الذي أطاح بالرئيس أيوب كان لحظة فارقة لم يغادر بعدها الرجلان أرض باكستان فقط، بل غادرا نمطًا من التفكير لم يعرفا خلاله إلا الحداثة المستعارة وبرامج النمو المجلوبة، التي أسقطت أيوب وتجربته.

فعلى مدى العقدين، انخرطت الباكستان في تجربة نمو «كانت الأمور أثناءها تبدو وكأنها تسير حثيثًا نحو التقدم. وكان البنك الدولي ومجموعة الدول التي تقدم القروض تثني على تجربة باكستان وتسوقها مثلاً لما يجب أن تفعله الدول النامية. ثم انهار هذا كله، وتداعت الأحداث من انقلابات واضطرابات حتى انتهت بحرب أهلية وانفصال بنجلاديش»[1]... فكيف انتهت الأمور إلى هذا المصير؟

إن شهادة «الاقتصادي الأول في لجنة التخطيط القومي في

= مفهوم الانسلاخ، ليشتمل على الانسلاخ في الزمان إلى جوار الإنسلاخ في المكان الذي بد أنه شاغل الرجل وهاجسه.

(١) إسماعيل صبري عبد الله، مقدمة الترجمة العربية لكتاب محبوب الحق: ستار الفقر، خيارات أمام العالم الثالث، ترجمة أحمد فؤاد بلبع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)ص٩.

ذلك الوقت»[1] تبدو جوهرية في هذا السياق، وخصوصاً أنه أقر بأهمية «تصوير بعض أخطاء تخطيط التنمية في تجربة باكستان، التي عاشها، وأسهم في بعض أخطائها»[2]. ولقد كان ذلك عن اقتناع خاص بأن «أولئك الذين يدعون الفضل بولائهم وتطابق أفكارهم مع أفكار مؤسساتهم، إنما يخدمون مؤسساتهم بأقل كثيراً مما يخدمها أولئك المستعدون للإعراب عن معارضتهم، ولأن يدفعوا الثمن اللازم لذلك»[3]. ولهذا فإن إخلاص الرجل للتنمية الحقة، هو ما دفعه للاعتراض على أولئك الذين اعتبرهم «كهنة التنمية الجدد» أو الرجال الذين كانت لديهم ثقة هائلة في أنفسهم، ولكن ثقة قليلة في مجتمعاتهم التي كانوا جميعًا يريدون تحويلها على عجل. لقد وعدوا كل فرد بعربة مرسيدس، أو على الأقل بعربة هوندا، ثم تبينوا أنهم لم يستطيعوا إنجاز هذا الوعد إلا بالنسبة لأنفسهم، وبالنسبة لأقلية متميزة. وكانوا على وجه العموم رجالاً ذوي نوايا حسنة، وفي أكثر الأحيان من نتاج التعليم الليبرالي الغربي، أدوا لعبة التنمية في جدية مفرطة[4].

وبالطبع فإن اللعبة، وبسبب التعليم الليبرالي الغربي للقائمين عليها، كانت تُؤدى طبقًا لقواعد وآليات غريبة على نحو تام عن الطبيعة الخاصة للمجتمعات التي تجري فيها. ولهذا فإن

(١) هكذا أشار محبوب الحق إلى نفسه في كتابه السابق الذكر، ص٣١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨.

(٣) المصدر السابق، ص٣١.

(٤) المصدر السابق، ص٣٧.

الأمر لم يتجاوز، حسب محبوب الحق مجرد «مجموعة من الأطر الأنيقة المتغطرسة التي بناها مخططو التنمية بعناية شديدة»، والتي ظلت كالأقدار، تتنزل من أعلى على مجتمعات لا تستجيب لها، بل وتعاني من نتائجها الكارثية، التي تداعت قلاقل واضطرابات دموية. وبالرغم من هذا الطابع الصدامي للعلاقة بين هذه المجتمعات وبين أطر التنمية المفروضة عليها من الخارج، فإن الأمر قد استقر، في الأغلب، على التضحية بالمجتمعات نفسها، حرصًا على سلامة هذه الأطر وأناقتها النظرية؛ وبما يعنيه ذلك من الانصراف عن التحليل الخصب للأوضاع الداخلية في تلك المجتمعات، على نحو يمكن مع الإنطلاق من هذه الأوضاع نفسها إلى بناء نماذج وأطر للتنمية تلائم ظروف هذه المجتمعات وطبيعتها الخاصة. ولعل ذلك هو السبب في أن الجدية المفرطة التي تمت بها التنمية (أو بالأحرى «لعبتها») لم تمنع «عقد باكستان للتنمية الاقتصادية السريعة من التداعي والانهيار»، وكذلك فإنها لم تمنع «النظام الرأسمالي (الذي أنتجه هذا العقد) من أن يكون أكثر الأنظمة بدائية في العالم»[1]. وفي كلمة واحدة فإن نهاية اللعبة كانت مأساة حقة، أو أنها- على الأقل- كانت نهاية عابثة على نحو ما انتهت لعبة بيكيت في مسرحيته الشهيرة.

وهكذا فـ«إن كهنة التنمية الذين كانوا يُمجدون في أول

(١) المصدر السابق، ص٣٠، ٣١. ومن المهم التنويه بهذا الانهيار لم يقتصر على باكستان فقط.

الأمر بوصفهم أبطالاً، كانوا بوجه عام على طريق التراجع عند نهاية الستينيات»[١]. وفي تراجعهم، فإنهم كانوا يفسحون الطريق لذلك الفريق من مثقفي العالم الثالث الذين تبينوا أن نقطة البدء ومصدر النور الذي يمكن أن يبدد كثيراً من الظلمات التي تعوق الرؤية الواضحة، أن يتحرر مفكرو العالم الثالث من القوالب الفكرية التي انغلقوا فيها حين تلقوا أصول الاقتصاد وغيره من العلوم الاجتماعية على يدي أساتذتهم الغربيين وكأنها تنزيل من التنزيل، حقائق مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. ويتكاثر اليوم في العالم الثالث أولئك الذين يدركون أن ما درسوه من ذلك لا يعدو في أفضل الأحوال أن يكون «حالة خاصة» من نظريات أكثر عمومية. وأن الحالة الخاصة هنا في حالة الغرب في تطوره الرأسمالي. ولذلك فإن ما يترتب عليها من نتائج وسياسات لا ينطبق عادة على بلادهم. وعليه فإن واجبهم الأول هو التصدي لتحليل أوضاع البلدان النامية الداخلية، وعلاقاتها الخارجية تحليلاً أصيلاً ومبدعًا لفهمها فهمًا علميًا يوفر الأساس العقلاني لرسم السياسات التي تلائمها»[٢].

وبلا شك، فإن رجلاً بحجم محبوب الحق[٣] ما كان يفعل

---

(١) المصدر السابق، ص٣٧.

(٢) إسماعيل صبري عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص٧-٨،

(٣) كان تأثير محبوب آنذاك قد راح يتجاوز حدود الباكستان إلى الانخراط في نضال البلاد النامية من أجل التحرر؛ وهو النضال الذي تبلور إسهامًا فعالاً منه مع «جاماني كوريا، وانريك إنجليسياس، وسمير أمين وآخرين، في تنظيم «منتدى العالم الثالث»، وهو مجموعة عمل تضم حوالي مائة من المثقفين البارزين من البلاد =

إلا أن يبلور تحرره من القوالب الغربية حين مضى إلى الإقرار بأن تأملاته في استراتيجيات التنمية، في باكستان وغيرها، قد قادته إلى «قدر متزايد من عدم الاطمئنان والشكوك حول بعض المقدمات والمفاهيم الأساسية التي كان قد تقبلها من قبل في يسر شديد. حتى لقد شرع في السنوات القليلة التالية يتحدى كثيرًا من هذه المقدمات، وبخاصة تلك التي كانت تتضارب تماما مع الخبرة التي كان يعيشها حتى الأمس القريب»[1].

وبالرغم من أن «الجماعة الأكاديمية في العالم الغربي قد استجابت (لهذا التحرر) في استنكار أقرب إلى الصدمة: فها هو واحد من نتاجها قد أصيب بسعار مفاجئ»[2]، فإن محبوب لم يكن مستعداً للتراجع أبدًا، بل إنه راح يدعم تحرره من خلال تبني استراتيجية في التنمية يعد مفهوم الاعتماد على الذات أحد أهم مقوماتها على الإطلاق. وتعني هذه الاستراتيجية، على قوله: «الاعتماد في المقام الأول على موارد البلد الخاصة، بشرية وطبيعية، والقدرة على تحديد الهدف وصنع القرار بطريقة مستقلة. إنها تستبعد الاعتماد على النفوذ الأجنبي، والقوى التي يمكن أن تتحول إلى ضغط سياسي.. كما تعني الثقة في الشعوب والأمم، والاعتماد على قدرة الشعب نفسه على ابتكار

= النامية. وقد عُقد اللقاء الأول لهذه المجموعة في سنتياجو، في شيلي، في أبريل ١٩٧٣، ووافق على الإطار العريض لإقامة المنتدى، وتم التصديق على دستور منتدى العالم الثالث في كراتشي، في باكستان، في يناير ١٩٧٥». انظر: محبوب الحق، مصدر سابق، ص١١٠.

(١) المصدر السابق، ص٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣.

وتوليد موارد وتقنيات جديدة، وعلى زيادة طاقته على استيعابها، وإخضاعها للاستخدام المفيد اجتماعيًا، وممارسة قدر من السيطرة على الاقتصاد، وتوليد طريقته الخاصة للحياة»[١].

واللافت أن محبوب قد راح يلح على أن دلالة المفهوم تتجاوز سياق الاقتصاد، وبما تعنيه من مجرد السعي إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي، إلى أن يكون فلسفة شاملة للحياة[٢]. ولعله بذلك كان يتجاوب مع نفس الخطاب الذي يتجلى، بتوجهاته ومراحل تحولاته، في سياقات أخرى غير سياق التنمية. إذ يبدو بالفعل أن نفس الخطاب كان يتجلى في سياق الثقافة آنذاك، وفي الباكستان أيضًا، وعند فضل الرحمن أعني؛ والذي أحال السعي، في سياق التنمية، إلى إنتاجها وليس استنساخها، إلى سعي، في سياق الثقافة، إلى استعادة الحداثة وليس استعارتها. ولعل ذلك يحيل إلى أن سياقا شاملاً قد أخذ في التبلور آنذاك، لينتظم شعار «العودة إلى الذات»[٣] الذي غطى أجواء هذه الحقبة. لكنه وبالرغم من هذا الشيوع الهائل لكل مفردات الاعتماد على الذات، والتنمية المستقلة، وفك الروابط مع الغرب، والثقة في الشعوب والأمم، والانخراط الواسع لكثيرين، ابتداءً من ذلك كله، في تحليل التبعية وفضح شروطها، فإنها لم

(١) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) والعجيب حقًا أن ذلك ما كان يفكر فيه آنذاك علي شريعتي؛ مفكر الثورة الإيرانية وشهيدها. حتى لقد جعل من هذا الشعار عنوانًا لأحد أهم كتبه.

تتحول أبدًا من ممارسة خطابية إلى ممارسة في الواقع. بل إن هذه الممارسة الخطابية نفسها سرعان ما أخذت في التراجع، لتخلي الطريق لمرحلة جديدة من مراحل الإدماج في النظام السائد. ولعل ذلك يرتبط بأن الأمر، في الأغلب، لم يتجاوز مجرد السعي إلى «الإصلاح» ضمن بنية هذا النظام السائد، إلى العمل على كسر هذه البنية نفسها. إذ يؤدى «الإصلاح» ضمن نفس البنية إلى الاستلاب فيها والخضوع لمجمل آلياتها؛ الأمر الذي يؤول بالطبع إلى تكريسها وإطالة أمد بقائها، وذلك من حيث يمدها بأشكال وجود تبدو جديدة. واللافت حقًا أن ذلك ما يتكشف عنه التحليل، وعلى نحو أظهر، في حقل الثقافة، ومن خلال كتابات فضل الرحمن أيضًا؛ الأمر الذي يعني أن سياق التراجع كان شاملاً بدوره.

والحق أنه يلزم التنويه، في البدء، بأن كتابات فضل الرحمن تتكشف عن وعي لافت بإخفاق النمط التنموي الذي ساد آنذاك، لا في الباكستان وحدها، بل وفي غيرها من البلدان الإسلامية. ولقد صار إلى ربط هذا الإخفاق بحقيقة أن حكومات هذه البلدان. «كانت، كما أشار جونار ميردال عن حق في كتابه الدراما الآسيوية عاجزة عن دفع التنمية بما يكفي من العمق والسرعة، وذلك لأنها كانت بطبيعتها، وكما يقول ميردال، «دول رخوة» بمعنى أنها تبدت على الدوام عاجزة عن تحفيز جماهيرها وتأطيرها بشكل حيوي، لتعاونها في الوصول إلى

تقدم اقتصادي كاف وسريع»[1].

وبعبارة أصرح فإن «السبب في «رخاوة الدولة» يكمن في الهوة الواسعة القائمة بين جهل الجماهير ونزعتها المحافظة من جهة، وبين حداثة النخب الحاكمة من جهة أخرى»[2]. وهنا، فإن «الهوة» تتأتى من اختزال التنمية في مجرد «التقدم الاقتصادي»؛ الأمر الذي جعلها تتماهى كليًا «مع النموذج الغربي المعاصر، الذي كان التقدم يعني بالنسبة إليه طبعًا وبشكل أساسي الأزدهار الاقتصادي والتكنولوجي، في الوقت الذي ضرب فيه صفحًا، وبكل حدة، عن القيم الثقافية والأخلاقية، أي القيم الإنسانية»[3]. ولهذا فإن هذه البلدان لم تعرف في سياق هذا النموذج التنموي إلا «أن التكنولوجيا الحديثة والظاهرة (الحداثية) المرتبطة بها قد «استوردتا»، ولم ترتبطا عضويًا بالثقافات التقليدية السائدة في تلك المجتمعات النامية»[4]؛ الأمر الذي يعني أنهما قد ظلا غريبين في هذه المجتمعات أبداً. وبالرغم من هذه الغربة، فإن استيراد التكنولوجيا لم يتواصل فقط، بل إنه راح يجد ما يؤسسه ويدعمه، وذلك في ما صار إليه العديد من مفكري مرحلة ما قبل الاستقلال في تلك البلدان الذين كانوا قد عمموا الشعار القائل بأن الشرق روحاني، أما الغرب فمادي، وأنه إذا اكتفى الشرق

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، ص١، ١٩٩٣، ص١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٣٢.

بتصدير جزء من روحانيته إلى الغرب»[١]، وفي المقابل استورد بعض تكنولوجية هذا الغرب، فإن الأمور ستكون على ما يرام في هذا العالم»[٢].

كان الشعار متفائلاً جداً، فيما يبدو، لأن الأمور لم تصبح على ما يرام في هذا العالم للآن، وذلك رغم عقود من الاستيراد التكنولوجي، ولو عبر مبادلته بالفائض الروحاني، وكان ذلك يرتبط بتعامي هذا الشعار عن رؤية واقع أن التكنولوجيا لا يمكنها أن تنجح في مهمة تحسين المجتمع البشري إلا إذا تبدل عقل الإنسان، وإلا إذا امتلأ هذا العقل بحوافز جديدة تحركه، وهذا لا يمكن تحقيقه في المجتمعات المسلمة إلا إذا ربُطت التكنولوجيا بغاية أسمى، وبهدف يُصار إلى تعيينه وصياغته بشكل ملموس»[٣].

وأما دون هذا الهدف الذي يتعلق بتطوير مبدأ ثقافي خاص تبني عليه التنمية في تلك البلدان مغاير لذلك المبدأ الذي يؤسسها في السياق الغربي، فإن التكنولوجيا تبقى مجرد إطار هش تتعلق به نخبة ضئيلة ولا وزن لها، وسط محيط الجماهير

---

(١) انطلاقًا من الوهم النرجسي بأن عندهم ما يقدمونه للغرب مقابل ما يأخذونه منه، راح الكثيرون يبشرون الغرب «بالخلاص» من أزمته يأتيه من الشرق. وهنا فإن حال أبي الحسن الندوي- مفكر شبه القارة الهندية الكبير- تبقى ذات دلالة لافتة، وبالذات في كتابه الدال من مجرد العنوان: حديث مع الغرب، (القاهرة: المختار الإسلامي، ١٣٨٧هـ).

(٢) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث ص١٣٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٥.

التي لا تزال غير متعلمة، جاهلة، ومحافظة إلى حد التطرف، كما أنها لا تشارك أية مشاركة ذات معنى في حكوماتها. بصرف النظر عما إذا كانت يمينية أو يسارية، دكتاتورية أو ديمقراطية. وهذه الجماهير قد تقبل على تملك المنتوجات المادية التي تنتجها التكنولوجيا الحديثة، لكنها لن تتخلى أبداً، وبنفس السهولة، عن نمط حياتها التقليدي، وبخاصة ما تعلق منه بأخلاقية العمل السلبية، وكنتيجة لهذا نلاحظ ضمن هذا المنظور على الأقل، أنه بالكاد يكون ثمة وجود لأي تواصل فعلي بين الحكومات المفوضة نفسها باسم الجماهير، وبين الجماهير نفسها[1].

ولسوء الحظ فإن «هذا التشتت (أو الانفصال) بين الحكومات واكسسواراتها (الحداثية بالطبع)، يظل حتى اليوم العقبة الرئيسية التي تقف دون حدوث أي تقدم حقيقي في هذه البلدان»[2]. وإذن فإنه الانفصال السائد في معظم البلدان النامية بين «الدولة» و «المجتمع»، هو ما حال دون التنمية الحقة في الباكستان وغيرها من البلدان الإسلامية. وإذا كان يستحيل ضمن هذا الانفصال، الحديث عن تحفيز الجماهير وتأطيرها، فإنه يمكن الحديث بالطبع عن إقصائها وقمعها؛ حيث تستحيل «الدولة» إلى مجرد شكل حداثي للسلطة؛ فوق قاعدة مجتمعة، ليست تقليدية فقط، بل وقبلية وبدوية في معظم الأحيان. وتبعاً لذلك فإن التناقض كان هو قدر العلاقة بينهما. ولقد كان لازماً

(١) المصدر السابق، ص١٣٢- ١٣٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٦.

أن يؤول هذا التناقض (النظري) إلى أن يكون القمع هو الإمكانية الوحيدة للعلاقة بينهما على صعيد الممارسة[1]. ولعل ذلك يعني أن القمع هنا، كان قمعًا هيكليًا يتعلق بصميم بنية الدولة، وليس مجرد ممارسة عارضة لها. ومن غير شك فإن دولة القمع هذه، ما كان لها أبدًا أن تنجز تنمية أو تبني نهضة. ولهذا فإنه لم يكن غريبًا أن يستحيل النظام الحداثي لهذه الدولة إلى مجرد زخارف وزركشات (أو إكسسوارات بلغة فضل الرحمن) تخفي طابعًا استبداديًا تسلطيًا. وهكذا فإن مؤسسات الدولة الحديثة (من الأحزاب والبرلمانات والجمعيات والنقابات... الخ) قد استحالت في هذه البلدان إلى أدوات لإنتاج التسلط وتكريسه، أو أنها تحولت، في أحسن الأحوال، إلى قنوات تستوعب الدولة من خلالها الفئات والشرائح المستجدة التي تبحث لنفسها عن مكان تحت شمس السلطة وبريقها.

---

(١) ولقد كان «المجتمع» مستعدًا لتحمل قمع «الدولة»، حين راحت تماهي نفسها مع طموحاته وتطلعاته، وتخايله بأنها خادمه الأمين، ولكن الوضع راح ينفجر دمويًا حين بدا أن الدولة قد أحالت نفسها بالفعل إلى خادم، لكن لا للمجتمع، بل للغرب الذي بدا أن أقصى أملها هو التماهي كليًا مع نموذجه الخاص، وضمن هذا السياق، فإنه يمكن الإشارة إلى ما يحدث في الجزائر الذي يتكشف، لا عن مأساة «نظام» يعجز عن التحكم في قواعد اللعبة السياسية، بل عن مأساة «دولة» على خصام تام مع مجتمعها، حتى لقد راح المجتمع يتندر عليها بأنها دولة «حزب فرنسا».. ولعل الإشارة تجوز هنا أيضًا إلى تركيا التي يمكن للمرء أن يتوقع لها مستقبلاً مأساويًا لا يختلف كثيرًا عن الوضع المأساوي القائم في الجزائر، حيث بدا أن الدولة هناك، ويمبدئها العلماني المستعار، إنما يحرسها الجيش بدبدباته وطائراته في مواجهة المجتمع الذي بدا وكأنه يعيد اكتشاف ذاته بعد عقود من الغربة عنها.

وهكذا فإن التنمية التي كان يُناط بها إسعاد الجماهير ورخاؤها، قد استحالت إلى أداة للتسلط عليها وقمعها، وإذ ارتبط ذلك، في العمق، بالعجز عن تطوير مبدأ ثقافي خاص تنبني عليه التنمية في البلدان الإسلامية، مغاير لمبدئها الغربي الذي جعلها غريبة، على نحو كلي، عن الجماهير في تلك البلدان ومنفصلة عنها، فإن ذلك يحيل إلى أن إخفاق «التنمية» إنما يرتبط، جوهريًا، بإخفاق «الثقافة» وبؤسها. ومن هنا ضرورة تحليل الخطاب الثقافي الذي ساد في مجمل البلدان الإسلامية في حقبة ما قبل الإستقلال وما بعده. وإذ تقدم الباكستان نموذجًا دالاً على مجرى التطور الثقافي في غيرها، فإنه يمكن الانطلاق من تحليل الخطاب الثقافي فيها.

ولعل نموذجية الباكستان في هذا السياق تتأتى من أنها، ومنذ البداية، قد تأسست كدولة إيديولوجية، يمثل الإسلام عصب أيديولوجيتها؛ الأمر الذي يعني أنه كان يمكن أن يُتوقع لهذه الإيديولوجيا، التي هي الإسلام، أن تُفسر وتُصاغ بشكل هو من التفصيل بحيث يغمر كل نواحي الحياة في باكستان، وبحيث تكون هذه الصياغة الإيديولوجية أمينة لمثل الإسلام العليا، وتقدمية بما فيه الكفاية لكي تتيح الوصول إلى التحديث الضروري[1].

لكن يبدو أن هذه الصياغة المتوقعة كانت عسيرة على جيل الآباء المؤسسين للباكستان الذين نظروا إلى قيام الدولة على أنه

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٢.

هدف الصراع وغايته، «وأما تطوير البلد، وبشكل أخص تطويره على أسس إسلامية، فكان من آخر ما يشغل بالهم»[١]. لقد أتعبتهم صراعات «السياسة»، فاختاروا الأيسر في حقل «الثقافة»؛ وكان ذلك الأيسر هو «مواصلة التعاطي مع الأنظمة التربوية» (والثقافية) التي كانت سائدة خلال الحقبة الكولونيالية»[٢]. تلك الأنظمة التي كان من اليسير فيها وضع ما هو حديث إلى جانب ما هو تقليدي، رغم أن هذا كان يعني «تنويراً» جديداً تتمتع به قلة من الناس، مقابل نفس الوضع التقليدي الذي يبقى مستشرياً بالنسبة إلى الجماهير العريضة من الشعب. وعلى هذا النحو نلاحظ كيف أن الهوة بين التقليدي والحديث...، تحولت لتصبح هوة قائمة بين نخبة من الشعب وبين الجماهير[٣].

وإذ استمر هذا الأيسر هو السائد للآن، فإنه يمكن القول بأن ثمة اليوم عمليًا وبشكل ينذر بالخطر حقًا، أمتين في الباكستان، ولا يعود هذا فقط لكون الزعامة الدينية هزيلة الاحتكاك بمتطلبات المجتمع الحديث، بل أكثر من هذا يعود إلى التهجين الثقافي الذي طال الطبقات ذات التوجه الغربي. وليس من الوارد بأي حال من الأحوال اليوم، أن تتعلم الملايين من أبناء الشعب الباكستاني اللغة الإنجليزية، ومن المؤكد أن الطبقات ذات الثقافة الغربية ستظل أقليات ضئيلة، فكيف يمكن

(١) المصدر السابق، ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص٧٥.

لوطن أن يظل على قيدالوجود، ودع هناك مسألة ازدهاره، إن ظل يعيش هذا الانفصام الثقافي»[1].

ولهذا فإنه لن يكون غريبًا أن يُصار إلى «إن باكستان لم تتمكن أبداً من خلق أساس ثقافي خاص بها...، فالمرء كان من شأنه أن يتوقع لباكستان أن تحقق أفضل مما حققته في المجال الثقافي والإسلامي، ولكن إخفاقها في هذا المجال تحديداً لم يكن جليًا لكل عين فقط. بل كان أقرب إلى الكارثة أيضًا»[2]، ودون شك فإن اشتياق قريشي- أحد أبرز المثقفين الباكستانيين- كان يعبر عن هذا الوضع الكارثي، حيث صار إلى فضح النخبة الباكستانية بجناحيها العلماني والتقليدي، قائلاً:

«إن نخبتنا المتعلمة تعليمًا علمانيًا، هي الأقل ضميراً والأعدم جذوراً والأكثر ارتزاقًا التي عرفها العالم... فما الذي جرى حقًا طوال ربع القرن الماضي، فأكل حيوية مجتمعنا وطاقة قادته، غير استمرار نظام التعليم الخاطئ والميت والذي لا هدف له، النظام الذي لم ينتج أية قيم اجتماعية أو أية مشاعر عميقة، أو أي حس بالمسئولية. لم ينتج شيئًا غير الأنانية والفساد والجبن وعدم المبادرة وعدم الإقدام؟.. (ومن جهة أخرى فإن قادة النخبة المتعلمة تعليمًا تقليديًا) لم يتورعوا عن إهمال المعرفة الحديثة بشكل جعل من المستحيل قيام أي حوار بين الذين تلقوا تربية حديثة والآخرين الذين تخرجوا من الندوات (وهي مراكز التعليم الديني التقليدي)...؛ الندوات التي لم تقم

(١) المصدر السابق، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق، ١٧٣.

بعمل مفيد إلا في مجال الحفاظ على تعليم الإلهيات التقليدي، وإلا في مجال تزويد المساجد بأئمة سيئي المرتبات، سيئي التربية، وسيئي المعرفة. وإنه لمن الواضح كل الوضوح أن مثل هذه التربية لا يمكنها أبدًا أن تساعد على نمو أي وعي ديني»[1]، أو حتى أي وعي على الإطلاق. ولعل هذا العجز المزري عن بلورة أي وعي يرتبط بكون النخبة، وبجناحيها معًا، لم تنشغل برسالة أكثر من «التسابق المحموم للحصول على أكبر عدد من الوظائف ذات المردود الاقتصادي بما فيها من مغريات مادية»[2]. وإذن فإنه بؤس النخبة التي لم تجد لنفسها دورًا تؤديه إلا أن تخدم دولة أكثر منها بؤسًا، ومن خلال إعانتها على التنكر للمجتمع وتغييب وعيه، كيما يتيسر قمعه.

ولسوء الحظ فإن باكستان كانت النموذج في هذا الإخفاق لمجمل البلدان الإسلامية التي لم تتمكن، بدورها، من خلق الأساس الثقافي الخاص بها، والتي لم تعرف على مدى حقبتي الحداثة الكلاسيكية (أو الكولونيالية) والمعاصرة (أو ما بعد- الكولونيالية)[3] إلا الاستراتيجية التي تُطور، بشكل عام، في

(١) نقلاً عن: المصدر السابق، ص ١٦٣- ١٦٤. (٢) المصدر السابق، ص١٧٩.

(٣) يميز فضل الرحمن بين ضربين من الحداثة عرفهما العالم الإسلامي، إحداهما هي الحداثة الكلاسيكية (أو الكولونيالية) التي «كانت في المقام الأول» دفاعًا، عن الإسلام؛ بمعنى أنها اختارت أن ترد على تلك المسائل التي كان النقاد الغربيون قد طرحوها» وبمعنى أنها كانت ذات طابع سجالي، والأخرى هي الحداثة المعاصرة (أو ما بعد الكولونيالية) التي كانت «معنية أساسًا وبشكل مباشر بالإصلاح الداخلي، وبمسألة إعادة البناء». وبالرغم من ذلك فإنه يلزم التنويه بأن أساس التمييز بين نوعي الحداثة لم يكن «معرفيًا»، بقدر ما كان «تاريخيًا»؛ وذلك =

العالم الإسلامي، على شكل استراتيجية ميكانيكية، حيث يكون السؤال كما يلي: ضمن أي نسبة يتوجب علينا أن نوفق بين بعض المواضيع «الجديدة» وبعض المواضيع «القديمة» بحيث يكون الخليط الناتج عن هذه العملية الكيميائية «صحياً»، أي يقودنا للحصول على المنافع التكنولوجية التي توفرها الحضارة الحديثة، في نفس الوقت الذي نتفادى فيه تناول جرعة السم التي تهدد النسيج الأخلاقي للمجتمعات الغربية»[1].

والحق أنه يمكن القول بأنه لم يكن ثمة، ضمن هذه الاستراتيجية الميكانيكية، أي «خليط»، ناهيك بالطبع عن أن تكون هناك «عملية كيميائية»، لأن ذلك يحيل إلى ضرب من

= من حيث احتفاظ كلاهما بنفس النظام المعرفي وبذات الأسئلة والأهداف أيضًا. بل إنه يمكن القول بنكوص «الحداثة المعاصرة» عن «الحداثة الكلاسيكية»؛ الأمر الذي يؤكده ما صار إليه فضل من أن «العديد من المفكرين المسلمين كانوا، خلال الحقبة الكلولونيالية، أكثر وضوحًا في تفكيرهم حول القضايا التربوية (والثقافية): فقد سبق أن رأينا الانتقادات التي وجهها محمد عبده ومحمد إقبال وضياء باشا وغيرهم، وفي آن معًا، للتربية الاستبعادية «الحديثة» التي كانت قائمة في هذه البلدان، وللقيم المعاصرة وسريعة التغير التي كانت منتشرة في الغرب. لقد ألح كل هؤلاء على أنه يتعين على التربية- لكي تستحق هذا الاسم- أن تكون ذات هدف، وأن هذا الهدف لا يمكن وبكل بساطة أن يُماهي مع التقدم المادي، لأن مثل هذه المماهاة تقود بالضرورة إلى تقزيم الكائن البشري وخلخلته. وهذا الهدف لا يمكن كذلك مماهاته مع التربية التقليدية طالما أن هذه التربية بسبب تناقضها مع الوضعية الجديدة لم تعد أكثر من جماد قاس لا حياة فيه، وبحاجة لأن تُنفخ فيه روح جديدة» وبالرغم من ذلك فإن «الحداثة المعاصرة» لم تفعل إلا أن راحت تماهي نفسها مع التربية والثقافة الاستبعادية الحديثة، انظر: المصدر السابق، ص١٢٦- ١٢٧، ١٣٤.

(١) المصدر السابق، ص١٢٩.

التفاعل تفقد فيه كل من المواضيع «الجديدة» و«القديمة» وجودها الخاص من أجل وجود أعلى يتجاوزهما معاً. لكن شيئاً من ذلك لم يحدث البتة، واحتفظ كل من الجديدوالقديم بهويته الخاصة في سياق تجاوري لم ينكسر أبداً. فإن الذي حصل في العالم الإسلامي هو أن المواضيع «الجديدة» لم تبدأ مرتبطة بشكل عضوي مع المواضيع «القديمة».. ولهذا السبب ظل الفصل (والتجاور) قائماً في معظم الحالات لفترة طويلة بين النوعين ، بل ولا يزال هذا الفصل (والتجاور) قائماً في العديد من البلدان حتى اليوم»[1].

ولقد كان جوهر ما حال دون الارتباط العضوي بين القديم والجديد يقوم في كون «المواضيع الجديدة» إنما نُقلت من مستوى حياة عضوي آخر، وهو مستوى الحياة الأوروبي بخلفيته الثقافية الخاصة، وببناه الداخلية الخاصة وتواصليته»[2]. وعلى أي الأحوال فإن ما آل إليه الانفصال والتجاور من الصراع والتناحر بين نماذج صورية مغلقة (قديمة وجديدة)، لم يعرف الواحد منها كيف يضحي بوجوده الخاص، من أجل وجود أشمل يحتويه ويتجاوزه في آن معًا، كان أمراً يستحيل في سياقه إنجاز أي تقدم، وفي المقابل فإنه «لو حدث القديمة»، فمن المؤكد أن التخلف كان سيكون أقل حدة، ومسار التقدم أقل بطئاً. بالنظر إلى أن «الجديدة» أن تبدت ذات إرتباط

(١) المصدر السابق، ص١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٧.

عضوى بالمواضيع الأمور كلها تتطور وتنهض عند ذلك ككل واحد»[1]. وحسب فضل الرحمن فإن جوهر هذا الارتباط العضوي يتبدى في القدرة» على تفسير القديم انطلاقًا من الجديد فيما يتعلق بالجوهر، وعلى جعل الجديد يخدم القديم، فيما يتعلق بالمثل العليا»[2]. ولكن الأوضاع لم تتطور على هذا النحو أبدًا، ولهذا فإن «المأزق» الذي كان يطبع الحياة التربوية (والثقافية) أيام شبلي نعماني ومحمد عبده، في ديار الإسلام «السائرة قدمًا إلى الإمام»... لا يزال قائمًا حتى يومنا هذا، ويكمن السبب في أن كافة الجهود التي بُذلت من أجل الوصول إلى تكامل أصيل (بين القديم والحديث)، قد عجزت إتيان ثمارها، على الرغم من الوعي العميق والمنتشر، بوجود تلك الثنائية في مجال التربية والثقافة»[3].

ولابد هنا من الوعي بأن العجز عن بلوغ التكامل الأصيل بين القديم والجديد واستمرار ثنائيتهما، لا يرتبط بكل من القديم والجديد في ذاتها، بل يرتبط، على نحو جوهري، بكيفية حضورهما والتعاطي معهما في خطاب النخبة؛ الذي يتكشف تحليله عن آلية معرفية، لا يعرف الخطاب عداها، في إنتاج معرفته بهما «استعارة ونقلاً». وليس «استيعابًا واعيًا ونقدًا»، وبالطبع فإن ذلك كان لابد أن يؤول إلى معرفة هشة، تعجز عن التأثير في الواقع وإخراجه من أزمته، لأنها لا تتبلور منه

(١) المصدر السابق، ص١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٩١.

صعوداً. ككل معرفة حقة، بل تتنزل عليه من أعلى كقدر لا يرضى بما هو أدنى من الإذعان؛ وهو ما يعني أن عجزها يستحيل إلى «تسلط». وإذا كان ذلك يعني أن الجذر العميق لأزمة الخطاب إنما يقوم في الاستعارة (كآلية معرفية بالطبع). فإن ذلك لابد أن يدفع في اتجاه تجاوزها؛ وهو الأمر الذي صار إليه فضل الرحمن بالفعل. ومن خلال ما يمكن أن يُسمى بمفهوم «الاستعادة»، ولكن دون القيام بالخطوة الجوهرية واللازمة؛ وأعني بها تحليل الاستعارة وتفكيكها معرفيًا؟، والوعي بما يؤسسها، ليتسنى تجاوزها على نحو حقيقي. إذ الأمر، دون ذلك، لا يجعل تجاوزها؛ عملاً غير مؤسس فقط، بل- والأهم- أنه قد يؤول إلى إعادة إنتاجها على نحو ما.

والحق أن مأزق الاستعارة إنما يتأتى من أنها إذا كانت تحيل، حسب بنائها، إلى المُستعار والمُستعار له، فإنها تفترض، بطبيعتها، اكتمال المستعار وتعاليه وأوليته، وذلك في مقابل نقص المستعار له ودونيته. والملاحظ أن خطاب الاستعارة لا يعرف، التفكير في هذا التعالي والدونية، إلا عبر الإلغاء المزدوج للتاريخ؛ وأعني تاريخه الخاص من جهة، وتاريخ ما يستعيره من جهة أخرى. حيث الاستعارة تنطوي، بالضرورة، على سعي الخطاب إلى التماهي مع ما يستعيره، وبالطبع فإنه لا يملك القدرة على هذا التماهي إلا عبر إلغائه لتاريخه الخاص، ومن جهة أخرى فإنه لا يقدر على أن يُماهي هذا المُستعار مع ذاته إلا بأن يتنكر لتاريخ هذا المُستعار أيضًا. لكن المفارقة، هنا،

تتأتى من أن تنكر الخطاب المستعير لتاريخه إنما يكون عنوانًا على نقصه ودونيته، في حين أن إلغاءه لتاريخ المُستعار يكون عنوانًا على تساميه وأوليته. وهكذا فإن المُستعار يستحيل، عبر الانفكاك من التاريخ، من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوعي مسيرته متمثلاً ومستوعبًا، ومتجاوزًا لها رغم تميُّزها إلى صور وجود جديدة، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون، بسبب طابعه المتعالي، لحظة ابتداء، بل واقعًا نهائيًا مكتملاً لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً، والاحتفاظ به، في اكتماله المطلق، عصيًا على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. إذ النموذج لا يمكن ، حسب طبيعته، إلا أن يكون موضوعًا لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى استيعاب موضوعها وتجاوزه، بل إلى ضرب من التماهي معه على نحو تلغي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعها، وبما يعني هيمنته عليها، وليس العكس. وهكذا يبدو التضافر لافتًا بين تحويل الخطاب لموضوعه من «لحظة» يبدأ منها سيرورة وعيه، إلى نموذج مكتمل لا مجال بإزائه للوعي، بل للامتثال، وبين تحويله لنظام إنتاج المعرفة فيه من «التمثل والاستيعاب» إلى «التقليد والاجترار» وبمعنى أن عملية تحويل «الأصل» من موضوع للوعي إلى نموذج يهيمن عليه، تنتج نظامًا معرفيًا سرعان ما يقوم بدوره، لا بمجرد إنتاج النموذج، بل، والأهم، بتأبيده. وهكذا تتبدى الجدلية في كون الموضوع ينتج نظامًا معرفيًا، بنفس القدر الذي ينتجه به هذا النظام ذاته.

والمهم، هنا، أن مـأزق الاسـتـعـارة إنما يقـوم، هكذا، في النظام المعرفي الذي تشتغل به، والذي لا يعرف أبداً إلا أن يحيل كافة موضوعاته إلى «نماذج» للامتثال، وليس التمثل؛ الأمر الذي يدنو بهـا من سلطة «الأخـلاق» بمقـدار مـا ينأى بهـا عن نظام «المعرفة». وضمن هذا السياق. فإن «الغرب» مثلاً، قد استحال في عـالم الخطاب، إلى «مـعطى» يدنو في اكتمـاله من حـدود الإطلاق، وليس «تكويناً» مشروطاً بظروف التاريخ والسياق؛ وهو مـا يعني أنه اسـتـحـال إلى مـوضـوع لموقف «أخـلاقي»، لا «معرفي». والعجيب حقًّا أن تكون هذه هي حال الغرب، بالنسبة للغارقين في هواه والساخطين عليه في آن معاً؛ الأمر الذي يعني أن فساد الآلية المنتجة «للغرب» في عالم الخطاب، لا يطال فريقًا دون آخر.

وإذ الاسـتـعـارة، طبقًا لذلك ، لا ينتـجـهـا الأصل ذاته، بل الآلية المنتجة للأصل، فإن الأمر إذن، يتعلق، لا بتجاوز الأصل، بل بآلية إنتاجه، ولعل ذلك ما أدركه فضل الذي راح، لذلك يبلور آلية مـغـايرة في إنتـاج الأصل (أو القرآن والسنة)، ولكن- وتلك مفارقة- عبر استعارة هذه الآلية نفسها من السلف؛ وبمعنى أنه راح يكرر تجـربة السلف (والصـحـابة تحـديداً) في التـعـامل مع الأصل، بل إنه أحالها إلى أصل ومعيار نموذجي يستند إليه في تحـديد مـدى أصـالة أو انحـراف كل فكر لاحق. فـبـدا وكـأن الاستعارة يُعاد إنتاجـها أيضـاً، ولكن على نحو مراوغ هذه المرة. ولقد كان ذلك هو جوهر مشروعه ومأزقه في آن معاً.

فإذ انبنى المشروعُ بأسره على إعادة اكتشاف «الحداثة»، أو بالأحرى «استعادتها»، من قلب الإسلام ذاته[1]، فإن ذلك ينطوي على تصور «الحداثة»، لا بوصفها واقعة نهائية مطلقة اكتملت في لحظة ما، ولا سبيل إلا إلى تكرارها، بل كيفية في التعاطي مع نصوص الإسلام المؤسسة، على نحو يسمح لها بالتكشف عن طاقتها الخلاقة. وهكذا فإن الأمر قد تحدد، منذ البدء، في ضرورة بلورة آلية في التعاطي مع الأصول الإسلامية تكون مغايرة لتلك التي سادت على مدى القرون، منذ عصر الصحابة للآن؛ والتي لم تفعل إلا أن بددت طاقة الإسلام الخلاقة، وقلصت فاعليته، وذلك من حيث لم يُعالج القرآن (حسب هذه الآلية) ككل متماسك من قبل العديد من المفكرين الإسلاميين، حتى كان من حظ القسم الميتافيزيقي في القرآن، والذي كان يتعين عليه أن يشكل الخلفية الضرورية لرسم الرسالة الأخلاقية والاجتماعية والتشريعية بشكل متماسك (والناظم كذلك لوحدة المعرفة) كان من حظ هذا القسم أن فُسر بأكثر الأساليب تعسفية من قبل المدارس الغيبية سواء أكانت صوفية أم باطنية أم حكمية أم متكلمة ، فيما أضحى القسم الأعظم من الفكر السلفي مجرد فكر أدبي خاو يبتعد كل البعد عن النظر بأصالة في عمق أعماق القرآن[2].

(١) ومن حسن الحظ، أن فضل الرحمن قد تحدث عن «إعادة اكتشاف الحداثة»- أو استعادتها- داخل إطار الفكر الإسلامي التقليدي، والتي كانت حجر الأساس في فكر محمد عبده الإصلاحي». انظر: المصدر السابق، ص١٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٩.

وبالطبع فإن كان لازمًا أن يؤول هذا الإدراك إلى القطع بأنه «كان ثمة إخفاق عام في فهم وحدة القرآن، تضافر مع إلحاح عملي على التركيز على ألفاظ شتى الآيات، وقد أخذت معزولة عن بعضها البعض. وكان من نتيجة هذه المقاربة «الذرية» أن الشرائع غالبًا، ما كانت تستنبط من نصوص آيات لم تكن في حد ذاتها تشريعية»[1]، وحتى حين تمكن البعض، مثل الفلاسفة والمتصوفة، من فهم القرآن كوحدة، «فإن هذه الوحدة إنما فُرضت على القرآن وعلى الإسلام عمومًا) من خارجه، بدلاً من أن تترتب على دراسة القرآن نفسه»[2]. وهكذا فإنه لم يكن هناك أبدًا، وعلى مدى القرون، إلا الابتسار والتفتت، والتعاطي البراني مع القرآن، وأما معالجته ككل متماسك ينطوي على ضرب من الوحدة العميقة، التي لا يمكن إدراكها، من داخله، عبر ابتساره وتفتيته، بسبب مقاربته «ذريًا»»، فإن ذلك ما لم يتحقق أبدًا. ولأن أي محاولة للتعاطي مع القرآن على هذا النحو البائس؛ أي «بأسلوب حرفي، وسطحي في جزئيته، وجامد لا حياة فيه، إنما هي سحق لأجنحته الخفيفة حتى تتحول إلى مسحوق»[3]، فإنه «بدا من الواضح أن تطورًا يطال منهجًا تأويليًا كفؤًا (للقرآن) بات ملحًا وضروريًا»[4].

وهنا فإنه إذا كان «الابتسار والتفتت» هو مأزق التعامل السائد مع القرآن، فإن «الخطوة الجديدة تقوم، بكل بساطة، على

(١) المصدر السابق، ص١١.
(٢) المصدر السابق، ص١٢.
(٣) المصدر السابق، ص٢١٠.
(٤) المصدر السابق، ص١٣.

دراسة القرآن في كليته، وفي خلفيته الخاصة، وليس فقط على دراسته آية، أو مقطعًا، عبر دراسة منعزلة لشؤون النزول أو أسبابه، ومناسباته»[1]. وبالطبع فإنه كان يلزم أن يترتب على هذه الخطوة الجديدة التأكيد على أن اليقين لا يعود إلى معاني الآيات الخاصة في القرآن ومحتواها «وبكلمة يقين لا أعني هنا طابع الوحي الخاص بتلك الآيات، طالما أنه ليس ثمة أدنى ريب في أن القرآن قد أوحى به في كليته، بل أعني به يقينية فهمنا للمعنى الحقيقي وللمحمول الحقيقي لتلك الآيات»، بل إلى القرآن ككل، أي القرآن بوصفه منظومة من المبادئ أو القيم المتماسكة، يلتقي عندها مجموع التعاليم. وهذا التأكيد قد يصدم العديد من المسلمين الذين اعتادوا طوال قرون طويلة من الزمن أن يفكروا بالقرآن، بطريقة كتومة، مشتتة وغير مترابطة[2]، وذلك حسب مقاربتهم الذرية له. وطبقًا لفضل فإنه يستحيل بلوغ هذا اليقين إلا عبر طريقة في التفسير «تقوم على أساس حركة مزدوجة: من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية، ثم في عودة إلى الزمن الراهن»[3]. وضمن سياق هاتين الحركتين فإنه إذا كانت الحركة الأولى تقوم انطلاقًا من خصوصيات القرآن (أو سياق نزوله الخاص) وصولاً إلى توضيح ومنهجة مبادئه وقيمه وغاياته بعيدة المدى فإن الحركة الثانية ينبغي أن تنطلق من هذه النظرة العامة وصولاً إلى النظرة الخاصة التي يتعين الآن صياغتها وإنجازها.

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٢.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٤.

بمعنى أن العالم يجب أن يتجسد الآن، أو يندمج في جسد المحتوى الاجتماعي التاريخي الراهن والملموس[١].

وأخيراً فإنه يُصار إلى أنه «بمقدار ما سيكون بإمكاننا أن نقوم بهاتين الحركتين بنجاح فسوف تصبح تعاليم القرآن حية، وفعالة مرة أخرى»[٢]. لكنه يبدو، لسوء الحظ، أن هذه المقاربة «الجديدة»، إنما تتبلور عبر الاستعارة من رجال الجيل الأول من أجيال الإسلام الذين كانوا ينطلقون في أحكامهم على ضوء تجربتهم مع التعاليم القرآنية ككل. ولهذا نجدهم وقد استنكفوا عن الاستناد إلى آيات فردية، إلا حين يكون لتلك الآيات محمول مباشر يتعلق بالمسألة المطروحة. وهم في الواقع كانوا يلجأون أكثر إلى الاستناد إلى سابقة ملموسة عرفوها خلال حياة الرسول، إن كان مثل تلك السابقة متوافراً، وإلا فإنهم كانوا يلجأون لفهم إجمالي لأهداف القرآن[٣]. والملاحظ أن هذاالإلحاح على الفهم الإجمالي لأهداف القرآن يرتبط على نحو خاص، بأن المسلمين قد ورثوا القرآن والمثل الذي شكله النبي بالنسبة إليهم، لكنهم لم يرثوا نطام تفكير مفصلاً أو مصوغاً بشكل عقلاني. وحين انطرحت أمامهم مشاكل جديدة، في العراق أو مصر مثلاِ، فإنهم أتوا بأجوبة، صحيح أنها كانت تأخذ في حسبانها العوائد والممارسات المحلية، لكنها كانت قائمة في الأساس على التعاليم العامة الواردة في القرآن، والتي

(١) المصدر السابق، ص١٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٧.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠.

كانوا قد عاشوا في أحضانها، وسمحت لوجودهم بأن يتكامل، بدلاً من أن يلجأوا، بشكل عام، إلى آيات من القرآن معينة، أو على نصوص من السنة، اللهم إلا حين كان لتلك الآيات محامل حاسمة ومباشرة تتعلق بالقضايا المطروحة[1].

ويبدو أن هذا التعويل على «الكلي» و«العام» الكامن خلف آيات القرآن، كان من الواضح والجلاء إلى الحد الذي صار معه ج. شاخت إلى أنه «خلال الحقبة الأدنى من حقب اتخاذ القرار في الإسلام، كان القرآن، وبشكل دائم، يُستخدم في مرحلة ثانية من مراحل اتخاذ القرار».. ويعلق فضل بأنه...

إذا كان هذا القول يعني، كما يتبدى عليه، أن المسلمين كانوا يتجاهلون القرآن خلال المرحلة الأولى، فإنه سيكون قولاً عبثيًا وغير مفهوم. أما إذا كان يعني أن المسلمين الأوائل كانوا يتصرفون أولاً تبعًا لتجربتهم الشمولية مع تعاليم القرآن، ليلجأوا إلي الاستناد إلي آية خاصة من آياته في مرحلة ثانية، فيتبدى القول لنا، وكأنه يصف ظاهرة كانت طبيعية ومفهومة في الوقت نفسه[2].

والحق أن ما يلزم التأكيد عليه، أن تلك الآلية، التي تخص الجيل الأول من أجيال الإسلام، تنطوي. لا على مجرد الإلحاح على «الكلي» الكامن في القرآن، في مواجهة تفتيته وتشظيه، بل وعن السعي إلى إدماج هذا «الكلي» في جسد المحتوى الاجتماعي والتاريخي الذي عاشه رجال هذا الجيل، وذلك من

(١) المصدر السابق، ص٣٩.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠.

حيث إنهم لم يلحوا- أثناء بحثهم عن أجوبة للمشاكل الجديدة التى انطرحت أمامهم- على هذا «الكلي» فقط، بل وعلى أن يضعوا في اعتبارهم العوائد والممارسات المحلية التي وجدوا أنفسهم في مواجهتها؛ وبمعنى أنهم صاروا إلي إدماج «الكلي» في جسد المحتوى الاجتماعي والتاريخي «للمحلي». وبالطبع فإن ذلك لابد أن يؤول إلى ضرورة الاختلاف مع تأكيد فضل على «أن هذه المقاربة التي يدافع عنها هنا، هي مقاربة جديدة، حتى وإن كانت عناصرها تقليدية»[1]، وذلك من حيث يبدو، جليًا، أن «التقليدية» لا تتعلق بعناصر هذه المقاربة فقط، بل- والأهم- بنظامها أيضًا؛ حيث تتكشف المقاربة «التقليدية»، عند رجال الجيل الأول، عن نفس الحركة المزدوجة، التي تنبني عليها مقاربة فضل «الجديدة» وهو ما يعني أن الاستعارة لا تطال، عند فضل، عناصر مقاربته فقط، بل ونظامها أيضًا.

ودون شك فإن «الاستعارة» تُحدث تحويلاً جوهريًا في بنية هذه المقاربة، وذلك من حيث تتحول بها من آلية فى إنتاج الأصل على نحو ما، إلى أن تكون، هي نفسها، أصلاً يُعاد إنتاجه، أو- بالأحرى- استهلاكه. ولعل من قبيل المفارقة أن فضل، نفسه، قد راح يكرس الطابع الإستعارى لآليته، حين أحالها إلى معيار ونموذج يُقاس عليه كل فكر لاحق، لبيان مدى أصالته أو انحرافه عن المثل الذي صاغته تجربة رجال الجيل الأول من أجيال الإسلام، وهنا يُشار إلى أن كل الفكر اللاحق لتجربة هذا الجيل، قد اعتُبر من قبيل الانحراف الذي ابتدأ مبكرًا جدًا،

(١) المصدر السابق، ص٢١٢.

وتحديداً على عهد الجيلين التاليين (لهذا الجيل)، «التابعين»، و «تابعي التابعين»، لأنه خلال هذه المرحلة بالذات بدأت الدعوة للرجوع إلى آيات فردية في القرآن، وإلى نصوص الحديث بغية التوصل إلى حل العديد من المعضلات الشرعية...، حتى لقد صار الشافعي إلى «التأكيد على أن أى حديث، حتى ولو عُزِل عن سواه، ونُقل عن طريق سلسلة ناقلين واحدة يجب أن يُقبل بوصفه مسنداً، وأنه في مواجهة مثل هذا الحديث لا يجوز السماح بأية محاجّة»[1]. وفيما بعد هذا العهد، وعلى مدى القرون لاحقًا، راح هذا الانحراف يتجذر في بنية الثقافة، وبالذات حين تبلور ما يدعمه ويؤسسه «معرفيًا»؛ وأعني بذلك انطولوجيا الأشاعرة الذرية، التي «فرضت هيمنتها النهائية على العالم الإسلامي بوصفها فعل إيمان تتبعه الغالبية العظمى من المسلمين السنيين»[2]، والتي تبدى حضورها، فيما يتعلق بالقرآن في التأسيس المعرفي لآلية التعاطي معه «ذريًا»، وآلت، فيما يتعلق بالسنة، إلى التعاطي معها من خلال آلية «التفتيت والانفصال» التي لا تكتفي بعزل الحديث عن سواه، بل وممارسة هذا «العزل والتفتيت» داخل الحديث نفسه؛ وأعني فيما يتعلق

(١) المصدر السابق، ص٤١، ٤٣.

(٢) فـ «الصائغ الرئيسي للنظرية الأشعرية، الباقلاني، قد أوصى بأنه يجب أن تتم مطالبة المسلمين رسميًا بالإيمان بذرية الزمان والمكان». انظر: المصدر السابق، ص٤٤ ولهذا فإنه لن يكون غريبًا أن يتطور الأمر بعد ذلك إلى حد تكفير أولئك الذين يخايلون بإبطال هذه الذرية.

انظر البغدادي، الفَرق بين الفِرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١٠، ١٩٧٣) ص١١٥.

بالانفصال الجوهري بين سند الحديث ومتنه، والذي يعني فصل يقين الحديث عن ذاته، وربطه فقط بمجرد سلسلة الناقلين خارجه، وهي الآلية التي قضت تماما على مفهوم «السنة الحية كما عاشته أجيال المسلمين الأولى...»، والذي يعول عليه فضل في السعي إلى تأسيس نوع من السنة الديناميية للجماعة المسلمة في الوقت الحالي»[1]. والحق أن حدود هذه الآلية «الذرية» قد راحت تنتظم كل عملية الإنتاج المعرفي في الثقافة بأسرها؛ ويمعنى أنها تحولت إلى آلية شاملة يتعامل العقل من خلالها مع كافة موضوعاته، ولعل ذلك ما يتكشف عنه تحليل مجمل الحقول المعرفية التي أنتجها هذا العقل. ودون شك. فإن ثقافة التراث تستحيل، تبعًا لذلك، إلى ضرب من الانحراف والتشويه، لابد من إقصائه وتخطيه[2].

(١) Alparslan Acikgenc, The Thinker Of Islamic Revival and reform: Fazlur Rahman's Life and Thought, Journal Of Islamic Research (Ankara, Vol: 4. Num: 4, October, 1990) 245.

(٢) ولعل فى ذلك تفسيرًا لكون العديد من مشاريع التحديث الآسيوية تتخذ نقطة ابتدائها، من الإسلام ذاته، وليس من تراثه التاريخي؛ الذي يمثل، باعتباره نتاج آلية فاسدة في التعاطي مع الأصول المؤسسة، تشويهًا للإسلام وانحرافًا عنه..وإذا كان فضل قد رأى في هذا التقابل بين الإسلام وتراثه، تقابلاً بين ما أسماه بالإسلام «النمطي» والإسلام «التاريخي»، وملحًا على أنه يستحيل، دون التمييز بينهما بكل وضوح، الوصول إلى إنتاج عقل إسلامي خلاق، فإنه يمكن الإشارة، ضمن السياق ذاته، إلى دفاع المفكر الماليزي قاسم أحمد عن ذات الأطروحة في كتابه الدال: العودة إلى القرآن؛ وبما يعني أن ثمة تيارًا آسيويًا ينتظم هذه الأطروحة. ولعل ذلك يكشف عن التباين اللافت بين مشاريع التحديث الآسيوية من =

واللافت، هنا، ما صار إليه فضل من تصور هذا الانحراف، الذي يمثله التراث، لا يكون عن تجربة تاريخية ما، بل عن الإسلام نفسه؛ وذلك من حيث راح يماهي بين هذه التجربة وأعني بها تجربة الجيل الإسلامي الأول، وبين الإسلام ذاته، الأمر الذي كان لابد أن يؤول إلى تصور أي انحراف عنها، انحرافًا عن الإسلام، وإذ الأشعرية هي أصل كل انحراف عنها ومصدره، فإن مأزقها الأهم، كان- حسب فضل- أنها «تمثل ما يقرب أن يكون انحرافًا شاملاً عن الإسلام»[1]. وإذا كان ذلك هو نقد فضل الأكثر جذرية ضد الأشعرية، فإنه ليس من نوع النقد المجاوز، بل من نوع النقد السجالي الذي ينشغل بخصمه، لا بموضوعه، والذي يتبلور في مقابل التصور المستقر بأن الأشعرية هي الأكثر تمثيلاً لروح الإسلام (وكان هذا التمثيل ابتداءً من نظرتها الذرية بالذات)[2]. فالنقد المجاوز يقتضي الوعي بالبنية العميقة للأشعرية، وبنظامها المعرفي وطرائقها في إنتاج المعرفة، وكذا الوعي بالوظيفة أو الدور الذي تؤديه في

= جهة، ومثليتها العربية من جهة أخرى. إذ في حين تتجلى المشاريع الآسيوية عن الإسلام نفسه، باعتباره العنصر الثابت في أي اشتباك مع الحداثة، أو حتى ما بعددها؛ حيث ثمة «الإسلام والحداثة» أو «الإسلام وما بعد- الحداثة»، أو «العودة إلى القرآن»، فإن مشاريع التحديث العربية تتكشف عن التراث بوصفه العنصر الأكثر حضورًا في الاشتباك مع الحداثة؛ وذلك من حيث لا يجد المرء، دومًا، إلا «التراث الثورة» وأو «التراث والتجديد» أو «التراث والحداثة».

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ص١٩٥.

(٢) انظر مثلاً: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف،ط٧٠، ١٩٧٧) ص٤٧٦.

العالم في مقابل ما يعارضها؛ وأعني من خلال كشف تضافرها مع نظام سلطة ما في مواجهة خصومه، وبحيث يؤول ذلك إلى تفكيك قداستها وادعائها بأنها الأكثر تمثيلاً لروح الإسلام، وأما القول بأنها مجرد انحراف عن الإسلام، فإنه مجرد إنتاج للأشعرية، وإن على نحو مقلوب، وبمعنى أنه لا ينتج تجاوزاً للأشعرية، بل يؤول إلى تكريسها.

ولعل ذلك يؤول إلى القول بأن قصد فضل لم يكن إنتاج نقد حقيقي للأشعرية، بقدر ما كان القصد هو السعي إلى إنتاج ضرب من التماهي بين تجربة الجيل الإسلامي الأول من جهة، وبين الإسلام نفسه من جهة أخرى؛ وعلى نحو يعكس السعي إلى التعالي بها إلى مرتبة «النموذج» الذي لا يمكن الاختلاف معه إذ في حين يبقى الاختلاف مع التجربة، أي تجربة، مجرد اختلاف يسعه العالم ويتسع به في آن معًا، فإن الاختلاف مع «النموذج»، لا يكون مجرد اختلاف، بل يكون- ويسبب طبيعة النموذج التي لا تقبل إلا التكرار- انحرافًا يستحق النفي والإقصاء، وهكذا فإن التجربة التاريخية تستحيل، عبر التماهي مع الدين، إلى سلطة لا يمكن الخروج عليها أبدًا، لأنها تكون سلطة الدين. ولعله يبدو، هكذا، أن استراتيجية التماهي بين الدين والفكر، التي برع الأشاعرة في التفكير بها وتكريسها في بناء الثقافة، قد انسربت إلى خطاب فضل الساعي- للمفارقة- إلى نقض الأشاعرة وتجاوزهم. فتجاوز الأشعرية كان يقتضي أن تكون موضوعًا لفعل «معرفي» وليس موضوعًا لحكم

«أخلاقي» يؤول إليه تصورها على أنها تمثل انحرافًا عن الإسلام الحق. فإذ ينطوي الفعل المعرفي على ضرورة مجاوزة موضوعه بعد احتوائه بالطبع، فإن الحكم الأخلاقي لا يفعل إلا أن يكرس موضوعه تعظيمًا أو تحقيراً. ولسوء الحظ فإن هذه آلية أخرى من الآليات الأشعرية التي انسربت إلى خطاب فضل، وأعني بها آلية التحول بتجربة ما من أن تكون موضوعًا لفعل معرفي إلى أن تكون موضوعًا لحكم أخلاقي.

وهكذا فإنه يبدو أن خطاب الحداثة، أو خطاب ما بعد-الاستقلال إنما يسعى إلى أن ينتج نفسه، وإن على نحو مراوغ، بنفس آليات الخطاب السائد قبله. ولعل ذلك تحديداً، ما يمثل المأزق الأعمق لتجربة النمو في آسيا، التي يبدو- والتداعيات الأخيرة خير شاهد- أنها تعمل بنفس آليات النظام السائد، الأمر الذي جعلها رهينة له على نحو يكاد يكون كاملاً. فبدا وكأن التحرر لم يزل طموحًا أكثر منه إنجازاً، وأن الأمر في حاجة إلى المزيد من الاجتهاد في عالم الممارسة وحقل الخطاب.

الانكسار المراوغ للعقلانية:
من ابن رشد إلى ابن خلدون

في رواية تفيض رموزًا ودلالات يصور ابن عربي مشهد نقل رفات ابن رشد من مراكش إلى قرطبة، ساردًا، «أنه لما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف، ومعي الأديب أبو الحسن محمد بن جبير، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام،- وهذه أعماله- يعني تواليفه.. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة.. وقلنا في ذلك:

هذا الإمام، وهذه أعماله. يا ليت شعري، هل أتت آماله؟[1]

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، نشرة عثمان يحيى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، السفر الثاني، ص٣٧٣.

ورغم أن الحيرة- لا جدال- هي الدلالة المباشرة لسؤال الختام، فإن قراءة لما أورده ابن عربي عن جملة لقاءاته بابن رشد، سابقًا على هذا النص الفريد، إنما تكشف، لا عن حيرته إزاء ابن رشد وخطابه، بل عن وعيه الحاد بأن شيئًا من آمال ابن رشد لم يؤت ألبته، وأن خطابه لم ينتج أبداً. إذ تكشف القراءة، لا عن مجرد استخفاف «الشيخ الأكبر» بابن رشد وخطابه، بل تكشف- وهو الأهم- عن اهتزاز ثقة ابن رشد، هو نفسه، في قوة خطابه.. وذلك من حيث خرج من لقائه الأول بابن عربي- الذي كان آنذاك «صبيًا ما بقل وجهه، ولا طر شاربه»- وقد «شك فيما عنده»: الأمر الذي دعاه لطلب اللقاء ثانية «ليعرض (والرواية لابن عربي بالطبع) ما عنده علينا، هل هو

يوافق أو يخالف؟»... وإذ تحقق ابن عربي، في النهاية، (من أن ما عند ابن رشد) غير مُراد لما نحن عليه[1] فإنه يؤكد بذلك على أن دلالة السؤال، الذي يختتم به نصه السابق، إنما تتجاوز «النفسي» إلى «المعرفي»: وبمعنى أنها تتجاوز مجرد التعبير عن الحيرة، إلى القصد إلى جعل ابن رشد موضوعاً لخطاب مفتوح أبداً: وأعني خطاباً يتجاوز حدود السائد والمستقر، إلى صيرورة التأويل والفهم المستمر. وليس من شك في أن هذا القصد إلى فتح أفق السؤال حول ابن رشد، إنما ينطوي على دلالة جوهرية بالنسبة لواقع الدرس الرشدي الراهن، وخصوصاً بعد أن انتهى هذا الدرس إلى ما يشبه الجمود والقطيعة.

والحق أنه يلزم التنويه هنا بأن ما يبدو من وعي ابن عربي بحدود الخطاب الرشدي وعجزه عن اختراق بناء الثقافة، إنما يتبلور، لا من النص الصريح لعباراته السابقة فقط، بل ومن تصويره الرمزي الفريد لمشهد نقل رفات ابن رشد من جنوب

(١) والحق أن لقاءات الرجلين تتكشف- ودائماً حسب رواية ابن عربي- عن دراما الخضوع الكامل من ابن رشد لهيمنة ابن عربي، لا على صعيد الخطاب فقط، بل وحتى على المستوى الشخصي، حتى لتكتمل دائرة الخضوع تماماً- حيث لم يكتف ابن رشد حين دخل على ابن عربي صبياً أول مرة، أن «قام من مكانه إليه محبة وإعظاماً»، بل إنه لم يلبث، حين باغته ابن عربي يرد، على سؤال، لم يتوقعه، أن «انقبض، وتغيّر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل». وهنا فإن ابنَ عربي لا يقنع بهذه الإيماءات الجسدية الدالة على الخضوع، بل يواصل دورة الإخضاع حتى ينتزع الإقرار من ابن رشد بأنه قد «شكر الله تعالى، الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث، ولا مطالعة ولا قراءة»؛ الأمر الذي يعني أن خضوع ابن رشد يصل به إلى حد التنكر لأصول خطابه. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص٣٧٢- ٣٧٣.

المتوسط (مراكش) إلى شماله (قرطبة)، وذلك من حيث إن الرفات لم يكن وحده الذي غادر عبر البحر، بل كانت النصوص أيضًا قد غادرت في معيته، لأنها «جُعلت تعادله من الجانب الآخر. وهنا فإنه إذا كان للمرء أن يتحقق من أن تواليف ابن رشد ونصوصه كانت من الضخامة والثقل بحيث أمكنها أن تعادل رفاته على الدابة، فإن له أن يعجب، لا محالة، لأن أحداًمن ناقلي الرفات لم يفطن إلى أن شيئًا كالحجر مثلاً، وليس النصوص، كان يمكن أن يعادله على الدابة، بل إنه قد يجوز للمرء، بعد ذلك، أن يتجاوز العجب إلى السؤال عن السبب في اختيار النصوص الرشدية بالذات، لتشارك الرفات رحلته عبر المتوسط، وخصوصًا أن الوقت قد كان كافيًا تمامًا للتفكير في شيء يعادله غير النصوص، لأن نقله إلى قرطبة قد تم بعد ثلاثة شهور من الدفن في مراكش. وإذ يبدو، هكذا، أن القوم لم يكونوا في عجلة من أمرهم، فيعادلوا الرفات بما طالته أيديهم من نصوص الرجل، فإن ذلك يحيل إلى أن الأمر قد كان مقصودًا منهم تمامًا، وذلك لا كأفراد بالطبع، بل كذوات أنتجها نظام ثقافة ما. وبمعنى أن الأمر- في رحلة النصوص مع الرفات- يتجاوز مجرد كونه مصادفة إلى كونه آلية واعية يحقق بها نظام الثقافة السائدة استبعاده لنصوص لم تنتج في حقله؛ أو أنه الإحساس بموت النصوص أيضًا هو ما دفع القائمين بالأمر إلى معادلة الرفات بها في رحلته عبر البحر، وبحيث يبدو، في النهاية، وكأن جثة (هي النصوص) في جانب، تعادل جثة

(هي الجسد) على الجانب الآخر.

ولعله يُلاحظ على هذا التصوير الرمزي أنه يؤسس لما صار إليه الكثيرون من باحثي ابن رشد، فيما بعد، من أن السواحل الجنوبية للمتوسط- حيث ديار الإسلام- لم تتسع لنصوص خطابه العقلاني، التي أثمرت- في المقابل- على سواحله الشمالية، حتى لقد راحت هذه النصوص تؤسس لعقلانية أوروبا الناهضة في الشمال. وهنا فإن ثمة من يبالغ فيختزل التقدم الأوروبي بأسره في مجرد التعرف على ابن رشد وتأسي خطاه، فيما يختزل الانحدار الإسلامي المقابل في التنكر له والجهل برؤاه[1]. لقد ابتدأ إذن تبلور ما أسماه البعض «مفارقة ابن رشد» التي تلخص مصيره المتباين في العالمين الإسلامي والأوروبي. وتعني «المفارقة» أنه في حين تضاءل إنتاج النصوص الرشدية وانعدمت فاعليتها، على نحو يكاد يكون تامًا، في العالم الإسلامي، فإن هذه النصوص نفسها قد كانت-

---

(1) ولعل ذلك يتبدى على نحو صريح، فيما صار إليه أحدهم من «أن ابن رشد هو «كانط» العرب، وإن لم يعترفوا به ويعرفوا حقيقته. إذ الحقيقة أن تراث ابن رشد هو الذي استمر في نهضة الغرب. وجاءت نقدية كانط لتترجم الحدوس الأصلية لابن رشد في مصطلح غني جديد، ونظام لتوزيع المهمات الميتافزيقية والفلسفية والعلمية دقيق محكم، صار أشبه بالمخطط النموذجي للمشروع الثافي الغربي». وبعد أن أصدر الباحث هذا الحكم القاطع، فإنه لم يسكت عن التذكير بأنه في حين كانت المبادئ الرشدية «هي دائمًا الأسس الثابتة لحضارة التنوير التي اعتنقها الغرب، فإن الوعي العربي الإسلامي قد فقدها تمامًا» انظر: مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ط٢. (بغداد: دار الشئون الثقافية العام، ١٩٨٦). ص٢١٠، ٢١٣.

حسب القائلين بالمفارقة الرشدية– «قادرة على طرق آفاق جديدة تمامًا، وهذا ما حدث بالفعل، ولكن في أوروبا حيث انتقلت، وليس في العالم الإسلامي حيث اختنقت في مهدها، ولم يبقَ لصيحتها الأولى، صيحة الميلاد، أي صدى إلى اليوم»[1]. وإذن فإن ثمة الاتفاق حديثًا (وحتى قديمًا) على أن خطاب ابن رشد لم يُنتج البتة في سياق الثقافة العربية الإسلامية، وأنه قد أنتج فقط على الجانب الآخر من البحر الفالق بين سياقين حضاريين مختلفين؛ ذلك البحر الذي يكشف تاريخه عن دراما ممتدة للصراع بين شاطئيه (الشمالي والجنوبي) يحكمها قانون تاريخي، ولعله أيضًا معرفي، يقضي بأن التراجع والانحسار على أحدهما، يعكس التمدد والازدهار على الشاطئ الآخر.

وإذا كان قد بدا أن هذه المفارقة هي مجمل الكشف الذي توقف عنده الدرس الرشدي، قابلاً به، ورافضًا للتفكير فيه والسؤال عن حقيقته، فإن الأمر يقتضي ضرورة استئناف السؤال عن عوائق إنتاج النصوص الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية من جهة، وعن مدى إنتاجها حقًا في سياق العقلانية الأوروبية الحديثة من جهة أخرى.

وهنا فإن التسلط (بشكليه الديني والسياسي) هو ما يُشار إليه باعتباره أهم عوائق إنتاج العقلانية الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية. وهكذا فإن السبب في انهيار العقلانية

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ٣٢٣.

المغربية الأندلسية- والرشدية ذروتها- هو انهيار سلطة «الدولة الموحدية» التي كرست هذه العقلانية واتخذتها قاعدة لها، حيث حلت محلها سلطة «الدولة المرينية» التي اتخذت قاعدتها السياسية من أهل التصوف والعرفان، فراحت تتسلط بالتالي ضد أهل العقل والبرهان[١]. ولقد اختفى تمامًا أي أثر لابن رشد ونصوصه، ضمن هذا السياق بالذات. ومن المفارقات أن هذا التفسير لإخفاق الرشدية، في السياق العربي الإسلامي، بهيمنة التسلط، سرعان ما ينقلب إلى حجة مضادة لما يردده القائلون به، من إنتاج هذه الرشدية ذاتها في سياق العقلانية الأوروبية الحديثة. ذلك أنه إذا كان التسلط هو علة إخفاق الرشدية في جانب، فقد كان يلزم أن يكون نقيضه هو علة إنتاجها على الجانب الآخر. لكنه يبدو أن التسلط، في السياق الأوروبي، لم يكن عائقًا أمام تبلورالعقلانية، بقدر ما كان أحد أهم عوامل تبلورها، وذلك من حيث تبدو العقلانية، في جوهرها، صيرورة تحرر من كل ضروب القسر والإخضاع الخارجي، حتى لقد بدا أن تقدما في مسار العقلانية، إنما يحيل بالضرورة إلى تقدم مماثل في مسار الحرية. ولعل ذلك يحيل إلى أن التسلط يبدو داخلاً في تركيب هذه العقلانية، لأنها تفترض وجوده وتنبني عليه؛ الأمر الذي يعني أن حضورها يكون أكثر ضرورة ومنطقية، كلما ازداد التسلط ضراوة ووحشية. ولهذا فإنه من دون أن تبني العقلانية نفسها في قلب معركة حقيقية مع

---

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣٢٣ وما بعدها.

بنقائضها (والتسلط أهمها لا محالة)، فإنها تكون عقلانية هشة ومصطنعة، تترك الميدان عند أول مواجهة. وربما كان ذلك جوهر ما جرى للعقلانية الرشدية. إذ العقلانية، أبدًا، لا تتبلور في فضاء أو وسط شفاف يخلو من كل ضروب التحدي والمعاندة، بل إنها تتبلور حقًا في سياق بالغ الكثافة والقتامة، وذلك من خلال سعيها بالطبع إلى مقاومته وزحزحته وتخطيه.

وهكذا فإن الاختزال المبسط لعوائق إنتاج الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية، في مجرد التسلط، يؤول- رغم فعاليته بالطبع- إلى خلخلة القطع بإنتاجها في سياق العقلانية الأوروبية الحديثة، وذلك من حيث إن هذه العقلانية قد وجدت حافزها، لا عائقها، فيما أعاق الرشدية عن الإنتاج في الثقافة العربية الإسلامية. وإذا كان ذلك يدفع، لا محالة، إلى ضرورة التفكير في عوائق أخرى لإنتاج الرشدية في الثقافة العربية غير مجرد التسلط، فإنه يدفع- قبلاً- إلى السؤال عن مدى إنتاج الرشدية حقًا في العقلانية الأوروبية الحديثة.

وهنا فإنه إذاكان ليس لأحد أن يجادل في أن الرشدية قد انتقلت إلى أوروبا، وأنها كانت قادرة على طرق آفاق جديدة هناك، باعتبار أن ذلك هو ما حدث بالفعل، فإنه يلزم الوعي بأن ذلك كله قد حدث، أساسًا، ضمن سياق مغاير لذلك الذي يجري الإلحاح عليه؛ وأعني أنه قد تحقق ضمن سياق الفلسفة المدرسية الوسيطة التي قطعت معها العقلانية الحديثة على نحو يكاد يكون تامًا. ولهذا فإنه إذا كانت «فلسفة ابن رشد قد تحملت هجمات

أنصار أفلاطون واللاهوتيين ومجمعي لاتران وترانتة، واضطهاد ديوان التفتيش، وردت الجميع على أعقابهم خاسرين، فإنها لم تستطع التغلب على الفلسفة الحديثة الجديدة المبنية على التجربة والامتحان والمشاهدة [1]. ولعل هذا العجز في مواجهة الفلسفة الحديثة يرتبط بأنه فيما كان حضور ابن رشد في الفلسفة المدرسية ينطوي على التكريس الكامل للأرسطية، وذلك بوصفه يمثل فيها- وحسب اللقب الرسمي الذي منحته له جامعة بادو- «روح أرسطو وعقله»[2]، فإن العقلانية الحديثة تمثل تجاوزاً للأرسطية وسعيًا إلى تحطيمها. وهكذا فإنه فيما لا تعرف الرشدية إلا مجرد العودة إلى ما تتصوره تقليداً أرسطياً أصلياً، وذلك تكريسًا لسلطة النص الأرسطي كأصل لا سبيل إلى تجاوزه، لأنه «منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»[3]، فإن العقلانية الحديثة لا تعرف- ابتداء من طبيعتها الجدلية- إلا التجاوز والتخطي لكل المعارف والأصول، وذلك عبر استيعابها أولاً بالطبع. وإذن فإن حضور الرشدية في الفلسفة المدرسية لا يمكن أن يعني حضورها في العقلانية الحديثة، وذلك إلا أن يكون القائلون بهذا الحضور- وهم دعاة مفهوم «القطيعة المعرفية»- قد تجاهلوا مفهومهم الأثير في هذا السياق الذي

---

(١) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص٧٣.

(٢) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: مكتبة عيسى الحلبي ١٩٥٧ ص١٢٩٥.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص٥٠.

يقتضيه تمامًا، لأنه يعيق إنتاج فكرتهم عن الحضور الطاغي لابن رشد في العقلانية الحديثة، فيفترضون بدلاً منه ضربًا من الاستمرار والتواصل بين الفلسفة المدرسية والعقلانية الحديثة ليستمر الحضور الرشدي ويتواصل تأثيره. وهنا فإنه إذا كان القبول بالحضور الرشدي في العقلانية الحديثة يؤدي إلى تجاهل أحد أهم المفاهيم الإبستمولوجية التي تنتظم العلاقة بين الفلسفة المدرسية والعقلانية الحديثة (وأعني به مفهوم القطيعة)، فإن ذلك يعني أن هذا القول هو أدنى إلى القول الإيديولوجي منه إلى القول الابستمولوجي. وهنا فإن الأيديولوجيا تتبدى في السعي إلى جعل ابن رشد حاضرًا بقوة في بناء العقلانية الأوروبية الحديثة، لتبرير السعي الراهن إلى نقل المشروع الثقافي الغربي، باعتباره- كما يقال- مجرد ترجمة للحدوس الأصلية لابن رشد. وأعني أنها الأيديولوجيا التي تحاول تبرير نقلها الراهن عن الغرب، وتبعيتها الكاملة له، بالتخفي خلف شعارات من قبيل التواصل الحضاري والمعرفي الذي يجعل المشروع الثقافي الغربي مجرد ترجمة لحدوس رشدية، وذلك حتى يبدو النقل الراهن عن الغرب مجرد استعادة لتلك الحدوس الأصلية التي سبق له استعارتها منا[1]. وليس من شك في أن هذا

---

(١) ولعل الأمر يتجاوز مجرد الانبناء حسب أيديولوجيا التبعية فقط، إلى الانبناء حسب ميتافيزيقا الهوية أيضًا. ذلك أنه إذا كان المشروع الثقافي الغربي هو مجرد ترجمة لحدوس ابن رشد الأصلية، والمشروع الرشدي بدوره هو مجرد ترجمة لحدوس أرسطو الأصلية، فإن ذلك يعني أنها فكرة الأصل الثابت والمركز الواحد هي ما يؤسس لهذه الإبستمولوجيا، وذلك في مقابل إبستمولوجيا الاختلاف والتعدد.

الخطاب حول ابن رشد، ليس بخطاب معرفي أبداً، بل إنها الإيديولوجيا المعاصرة توجه هذا الخطاب وتستخدمه.

والحق أن التوجيه الأيديولوجي للخطاب الراهن حول ابن رشد، إنما يتجاوز ذلك إلى توجيه القول بالتسلط كعائق لإنتاج الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية. إذ يبدو أنها الأيديولوجيا المعاصرة التي تعلق إخفاق ما تسميه عقلانيتها على مشجب التسلط.، هي التي تلح على اختزال عوائق إنتاج الرشدية في مجرد التسلط. وهكذا فإن القول بالتسلط كعائق لإنتاج العقلانية على العموم، لا يتبلور- في هذا السياق- لتفسير إخفاق العقلانية الرشدية فقط، بل- والأهم- لتبرير إخفاق العقلانية المعاصرة على نحو أساسي. وهنا فإنه إذا كان القول بالتسلط- كعائق لإنتاج العقلانية- يؤول إلى توجيه التفكير بعيداً عن أي عوائق ذاتيه تنطوي عليها، فإن ذلك يعني أنه السعي- من هذه الإيديولوجيا بالطبع- إلى تبرئة العقلانية من أي قصور ذاتي، وبحيث لا يبقى إلا التفكير في السياسة كعائق خارجي يحول دون إنتاج العقلانية، ودون أن تكون هذه العقلانية موضوع أي مساءلة أو انتقاد. والحق أنه لا سبيل إلي إنتاج وعي معرفي بعوائق إنتاج الرشدية، إلا عبر تجاوز هذا الخطاب الإيديولوجي الذي يعيق إنتاج معرفة حقة بابن رشد وخطابه.

ولعل نقطة البدء في السعي إلى إنتاج وعي معرفي بعوائق

= المراكز. وليس من شك في أن هذه الفكرة عن الأصل الثابت والمركز الواحد إنما تدين بأصلها إلى ميتافيزيقا الهوية على نحو خاص.

إنتاج الرشدية، إنما تنطلق من ملاحظة الارتباط الحاسم للرشدية بالسلطة[١]، وإلى حد تصورها مجرد «عمل أمرت به الدولة»[٢]. ويبدو أن هذاالارتباط هو- في العمق- الأصل في اختزال عوائق إنتاجها إسلاميًا في مجرد التسلط، وذلك من حيث إنه إذا كانت الرشدية لا تجد ما يؤسسها إلا فيما هو سياسي، فإن أحداً لن يقرأ عوائق إنتاجها إلا فيما هو سياسي أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الأمر- فيما يتعلق بالرشدية- يتبلور في إن السلطة كانت سندها الأوحد (وعلى نحو يُذكر بالحداثة العربية المعاصرة التي لا تجد سندها أيضاً، إلا في أن تحرسها الدولة الراهنة بالمدافع والهراوات)، وأما حين تراجع دور السلطة كسند، فقد تبلور النظر إليها كعائق، الأمر الذي يعني أن المأزق الحقيقي للخطاب الرشدي ليس في التسلط، بقدرما هو في ارتباطه الحاسم بالسلطة[٣]، وذلك على النحو الذي جعله

(١) ومن حسن الحظ أن ابن رشد نفسه يتكفل بالكشف عن تبلور خطابه- ومنذ البدء- في ارتباط حاسم مع السلطة، فذلك ما تكشف عنه روايته لأحد مريديه: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا جيداً، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة» ويبدو أن ابن رشد قد أوفي بذلك لأن الأمير قد أمر له بمال وخلعة سنية ومركب، وذلك حسبما أورده عبد الواحد المراكشي في المعجب، نقلاً عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣١٦.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢١٦.

(٣) ولسوء الحظ، فإن ذلك يبدو مأزقًا للخطاب الفلسفي الإسلامي على العموم... ذلك =

أدنى إلى أن يكون- بتعبير معاصر- «خطاب دولة» لا «خطاب مجتمع». وهكذا فإن السياسة- وكالحال في الخطاب العربي المعاصر- هي التي توجه الخطاب الرشدي، وبكيفية يبدو معها مجرد مطية مبتذلة لها[1]. ولعل هذا التماثل بين الخطابين؛ وأعني في كونهما خطابي سلطة، إنما يتأتى من كونهما يتبلوران معًا من أصول مستعارة، وأن الإخفاق هو المصير الملازم لأي خطاب مستعار ما لم يكن خاضعًا لها على نحو تام؛ حيث العلاقة بينهما تكون- ضمن سياق الاستعارة- ذات طبيعة براجماتية هشة، لا يملك فيها الخطاب أن يوجد، إلا بقدر ما يحيل نفسه إلى مجرد أداة للسلطة. بل إنه يبدو أن وعي الخطاب بأصوله المستعارة، كان يجبره أحيانًا على التحول من أداة للسلطة إلى لعبة في يدها. والحق أن هذا الخضوع لسلطة السياسة لم يكن، في كلا الخطابين (الرشدي والمعاصر) مجرد أمر خارجي عارض؛ بل إنه قد انعكس بقوة على طبيعة بنائهما الباطني الخاص، ذلك أنه إذا كانت السلطة- أي سلطة- تفترض ضربًا من الانقسام بين أعلى وأدنى، وضربًا من

= الخطاب الذي راح يلح مع رموزه الكبار (الكندي مع دولة «المعتصم»، والفارابي مع «سيف الدولة الحمداني» وابن طفيل الذي كان له فضل تأهيل ابن رشد للإنخراط في خدمة الدولة الموحدية، بعد أن خدمها طويلاً هو نفسه) على ربط نفسه بالسلطة التي كانت كثيرًا ما تلفظه، فيجد نفسه منبوذًا على الهامش بلا أي تأثير أو حضور.

(٢) ولعل ذلك ما تكشف عنه مأساة ابن رشد مع الدولة التي دشن نفسه خادمًا في بلاطها فرغم أنها قد أهانته واحتقرت عمله بعد خدمته الطويلة لها، فإنه لم يملك- حين منحته عفوها- إلا أن عاد لمواصلة خدمتها، بعد أن أدرك- فيما يبدو- أنه ليس لخطابه أي قاعدة خارج سلطتها.

التراتب يكرس خضوع الأدنى للأعلى، فإن ذلك قد انعكس عل بناء الخطاب الرشدي على نحو لافت، إذ يبدو أن نظرية التأويل التي بلور حولها ابن رشد خطابه المتأخر، إنما تنبني بأسرها ابتداء من هذا الانقسام والتراتب.

فإذ التأويل، على العموم، يفترض تصوراً للمعنى في النص، تكويناً تاريخياً مشروطاً بصيرورة الوعي الإنساني في العالم، وليس معطىً مطلقاً يفرض نفسه قسراً على الوعي من خارجه، فإن نقطة البدء فيه إنما تكون، هكذا، من النص، لكن لا بوصفه بنية مغلقة على نفسها، بل بوصفه إطاراً ينفتح على العالم فيسعه ويتسع به في آن معاً؛ الأمر الذي يحيل إلى تصور النص مشحوناً بفيض من الدلالات والرموز التي تسمح له بهذا الانفتاح على العالم، والتي ينطوي عليها النص، لا ساكنة متجاورة، بل متداخلة متفاعلة. إذ فيما يحيل سكون الدلالات وتجاورها إلى بناء متصدع ومنقسم على ذاته، وبما يلاشى حضوره كنص، فإن ما بينها من التداخل والتفاعل يحيل، في المقابل، إلى نص لا تلغي وحدته ما ينطوي عليه من ثراء وتنوع يسمح له بالتفتح وتجاوز ذاته على نحو دائم.

وإذا كان يبدو هكذا، أن تصور الدلالات، داخل النص، ساكنة ومتجاورة، إنما يؤول إلى إهدار وحدته، وتلاشيه كنص، فإنه يلزم التنويه بأن نقطة البدء في هذا التصور السكوني، إنما تكون من خارج النص، وأعني من تصور البشر الذين ينقسمون خارجه إلى مراتب معرفية تقوم بدورها، على السكون والتجاور؛

الأمر الذي يعني أن الأصل في انقسامها ليس تاريخيًا، وذلك من حيث إن هذا التراتب الشرقي التجاوري، لا يكشف عن تصور الوعي الإنساني كبنية تكوينية تحقق اكتمالها عبر مراحل سرقية تتعاقب تاريخيًا، بل يجعله أشبه بالبنية المعطاة التي تتجاور فيها ظواهر الوعي آنيًا، وذلك كالحال في الطبيعة التي تتجاور فيها الظواهر. ولعل تأويلاً يقوم على هذا التصور للوعي إنما يفقد جوهره الإنساني والتاريخي، وذلك من حيث إنه يقوم -والحال كذلك- على الانقسام بوصفه واقعة أولى لا سبيل إلا إلى تكريسها والاحتفاظ بها. وليس تخطيها ورفعها؛ الأمر الذي إذا كان يتسق مع نظام للسلطة يقوم على تكريس الانقسام، فإنه يتنكر، لا محالة، للتاريخ الذي يقوم في جوهره على التجاوز والتخطي اللذين يعدان جوهر الوجود الإنساني كذلك. وهكذا فإنه لا سبيل إلى بناء التأويل- كفعالية إنسانية خلاقة- إلا ابتداء من النص ذاته، وإلا فإن الأمر يؤول، لا إلى مجرد تفتيت النص وتصدعه، بل وإلى إهدار الجوهر الإنساني والتاريخي للتأويل ذاته. حقًا، إن التأويل يكون مشروطًا، عند لحظة ما، بصيرورة الوعي الإنساني في العالم، لكنه يبقى أن نقطة البدء الجوهرية فيه تكون دائمًا من داخل النص، لا من خارجه.

والملاحظ أن نقطة البدء في نظرية التأويل عند ابن رشد، تنطلق، لا من النص ذاته، بل من خارجه، ذلك أنه إذا كان الأساس الذي يسمح بانبثاق التأويل في الثقافة العربية الإسلامية، هو تصور النص (القرآني) يحقق انفتاحه على العالم

عبر انطوائه علي ظاهر وباطن، فإن هذا التصور للنص منطويا على ظاهر وباطن، لا يتحقق عند ابن رشد ابتداءاً من طبيعته الخاصة كبنية لغوية في الأساس، بل من انقسام الناس خارجه[1]؛ حيث «السبب في ورود الشرع (أو النص) فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق»[2]. وهنا فإنه إذا كان التأويل إنما يجد ما يؤسسه في اختلاف الفطر وتباين القرائح. فإن الاختلاف لا ينبني عند ابن رشد، على تصور الوعي الإنساني بنية متطورة في التاريخ، بل على تصور «طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[3]. وهكذا فإن الأمر يتجاوز الاختلاف بما ينطوي عليه من دلالة تاريخية، إلى الانقسام بما ينطوي عليه من دلاله تكاد أن تكون طبيعية، وذلك من حيث يتصوره ابن رشد جزءاً من طباع الناس، وليس جزءاً من بناء التاريخ؛ وأعني -بعبارة أخرى- أن ابن رشد لا يرى في طرق التصديق (خطابية

(١) والحق أن الأمر يتجاوز ابن رشد إلى انبثاق التأويل، على هذا النحو ضمن بناء الثقافة الإسلامية على العموم، الأمر الذي يحيل إلى أن الاختلافات الجزئية بين التأويلات بحسب الاختلاف بين مضامينها المعرفية الخاصة، لا تؤثر على وحدة النظام البنيوي للتأويل داخل الثقافة بأسرها.

(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، نشرة محمد عمارة، ط٢، (القاهرة دار المعارف ١٩٨٣)، ص٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص٣١.

وجدلية وبرهانية) مراحل في بنية الوعي تتعاقب تاريخيًا، بل مجرد مظاهر للوعي (أو بالأحرى طباع) تتجاور آنيًا؛ الأمر الذي يكشف عن أن ابن رشد كان يفكر، لا في سياق تاريخي، بل في سياق سكوني شبه طبيعي[1]. وهنا فإنه إذا كان تصور

---

(١) وهنا فإنه قد يُصار إلى أن المرء يطلب من ابن رشد التفكير بما يتجاوز إطار عصره، ولكن الأمر ليس كذلك أبداً. إذ يبدو أن الفارابي قد راح سابقًا عليه يفكر في هذا الأمر بالذات على نحو تاريخي، لا طبيعي، وذلك حين انطلق، يؤسس الفلسفة داخل الثقافة الإسلامية- ابتداءً من تصور شامل يتناول على نحو تاريخي كيفية نشأة اللغة واكتمالها عند أمة ما، بحيث «إذا استقرت الألفاظ على المعاني التي جعلت علامات لها... صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوّز في العبارة بالألفاظ فعُبر عن المعنى بغير اسمه الذي جُعل له أولاً، وجُعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتبًا له دالاً على ذاته، عبارة عن شيء آخر متى كان له به تعلق. ولو كان يسيرًا إما لشبه بعيد وأما لغير ذلك.. فتحدث حينئذ الاستعارات والمجازات.. والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها، فيبتدئ حينذاك في أن تحدث الصناعة الخطبية أولاً ثم الشعرية قليلاً قليلا... ولا يزالون يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه ويعسر، فيحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلون به على أنفسهم فتستنبط الكتابة، وتكون في أول أمرها مختلطة إلي أن تصلح قليلاً قليلاً على طول الزمان... فيدونون بها في الكتاب ما عسر حفظه عليهم، ولا يؤمن أن يُنسى علي طول الزمان... ثم من بعد ذلك يُرى أن يحدث صناعة اللسان قليلاً قليلاً... (وهكذا) تحصل عنده خمس صنائع: صناعة الخطابة وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم ورواياتها، وصناعة علم لسانهم، وصناعة الكتابة... (وهذه كلها صنائع عملية تعقبها الصنائع القياسية الاستدلالية، لأنه) إذا استوفيت الصنائع العملية اشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض. وفيما عليها وفيما حولها وإلى سائر ما يُحس من السماء ويظهر (العلم الطبيعي)... ولأن الطرق الخطابية تكون هي الشائعة بين الناس آنذاك، فإن الناس) لا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوفق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان، وتميز لهم الطرق الجدلية نفسها) ليست هي كافية بعد في أن يحصل بها اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم = اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية =

الانقسام عنده: أعني على نحو طبيعي، لا تاريخي، إنما يقصد إلى تثبيته وتأبيده[1]. فإن ذلك يعني أن تأويلاً ينبني عليه لابد أن يكون جزءاً من «خطاب سلطة»، وذلك من حيث لا يستهدف تحرير النص من كل سلطة خارجه، تسعى إلى احتيازه والهيمنة عليه وبه، بقدر ما يستهدف بالذات تكريس تلك السلطة خارجه. ولعل ذلك يحيل إلى أن الأمر فيما يخص التأويل الرشدي، لا يتعلق «بتعددية» المعنى، بقدر ما يتعلق أصلاً «بتراتبية» المعنى؛ تلك التراتبية التي لابد أن تجد ما [illegible] خارج النص، وبالذات فيما يسميه ابن رشد بتفاضل الناس في طرق التصديق تفاضلاً يكون فيه الخواص (أهل البرهان) في الأعلى، لأنهم «الراسخون في العلم» الذين [illegible] التصديق [illegible] لهم من الإيمان بالله ما لم يوجد عند غيرهم [illegible] الإيمان الذي

= (الرياضية)، وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز (أنظر: الفارابي، الحروف، نشرة محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ١٤١ - ١٥٣. وهكذا يرصد الفارابي - حسب هذه القراءة - مراحل تطور المعارف وانتظامها في علوم وصنائع (عملية وقياسية)، وما يرافق ذلك من تطور في طرق البحث والاستدلال ابتداءً من الطرق الخطابية والشعرية إلى الطرق الجدلية والسفطائية، ثم أخيرًا إلى الطرق البرهانية التي يحصل بها العلم اليقيني؛ الأمر الذي يعني أن هذه الطرق إنما تتعاقب تاريخيًا، ولا تتجاور سكونيًا. وهنا فإنه حتى إذا تجاورت هذه الطرق عند الفارابي، فإن ذلك يتحقق كنوع من الاستمرار لطرائق الوعي الأدنى، في معية طرائقه الأعلى، ومن دون أن يلغى ذلك تاريخيتها.. وذلك على العكس تمامًا من الحال عند ابن رشد.

(١) ومن المفارقات أن ذلك بالضبط هو ما سيؤول إليه، ولكن بطرق أخرى، خطاب يعده البعض مجرد امتداد للخطاب الرشدي، ولكن في حقل التاريخ؛ وأعني به الخطاب الخلدوني.

يكون من قبيل البرهان»[1]، وأما الجمهور أو العوام فإنهم ينحدرون في الأدنى «لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية، ولا يجوز أن يعلموا التأويل»[2]، وذلك «لأنه ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين»[3]. ويأتي أهل الجدل بين الفريقين، لأنهم وإن تجاوزوا مرتبة العوام، فإن طرقهم «ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك ما يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان»[4].

وهكذا يتراتب البشر– ابتداءً من تراتب الطرق– في نظام هيراركي صارم يكرس سيطرة الأعلى وخضوع الأدنى على نحو تام. وضمن هذا النظام الهيراركي، فإن الأعلى يستمد سيطرته مما يحوزه من المعارف والتأويلات، فيما يُستفاد خضوع الأدنى من فقره لهذه المعارف بالطبع. وإذن فإنها ثنائية القامع/ المقموع تأخذ شكل ثنائية العارف/ غير العارف، أو أهل التأويل/ الجمهور بلغة ابن رشد. وإذا كان العارف– ضمن هذه الثنائية– لا يقنع بمجرد تحقيق سيطرته عبر احتيازه للمعرفة، بل يطمح إلى تأبيد هذه السيطرة عبر تعمد حجب معرفته عن الآخر (موضوع سيطرته)، فإن في ذلك تفسيراً لما صار إليه ابن رشد من أنه «ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه.. (وأن) التأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية (الموضوعة للجمهور)... (بل) يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص٥٨.

(2) المرجع السابق، ص٥٨.

(3) السابق، ص٥٥.

(4) السابق، ص٦٣.

كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان»[1]. ولهذا فإن انسراب بعض التأويلات إلى الكتب غير البرهانية «التي قد يتداولها من ليس من أهل البرهان» كان لابد أن يدفع ابن رشد إلى القطع بأنه: سيجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن هذه الكتب التي تتضمن هذا العلم»[2]؛ الأمر الذي يعني أنه لا سبيل أبداً إلى كسر احتكار التأويل، توطئة لكسر هيمنة محتكريه. وأعني أنه السعي إلى تأبيد هيمنة أهل التأويل على الجمهور عبر دروب من «المنع والرقابة» ينتجها ابن رشد من خلال جملة آليات تتصاعد من إسباغ نوع من الأصالة والقدسية على هذه «الممارسة الرقابية»، وذلك بالنظر إليها كفعل يدين بأصله للسلف، حيث «إن الصدر الأول (للإسلام) إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى، لأن من كان منهم وقف على التأويل، لم ير أن يصرح به»[3]، إلى اعتبار الخروج عنها، بالتصريح والإفشاء، مما يؤول بصاحبه إلى الكفر، لأن «من أفشى التأويل (لمن ليس أهلاً له)، فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر لا محالة»[4]. وهكذا لا يفعل ابن رشد إلا استخدام آليتي الترغيب (بالانتماء إلى السلف أهل

(١) السابق، ص٥٢. (٢) السابق، ص٥٣.

(٣) السابق، ص٦٥. ويماثل ابن رشد، في موضع آخر، بين ما يفعله بخصوص هذه الرقابة، وبين «ما روي عن البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذبَّ الله ورسوله؟ ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف. انظر المرجع السابق، ص٣٥.

(٤) السابق، ص٥٣.

التقوى والفضيلة). والترهيب (بالارتماء في أحضان الكفر والرذيلة)، لتأبيد قمع الجمهور وإخضاعه من جهة، وإحتكار التأويل والهيمنة من جهة أخرى.

وبالرغم من الحرص الرشدي على إخفاء هذه الممارسة الرقابية خلف الادعاء النبيل بالخوف على الجمهور من الضياع لأن إفشاء التأويل «يكون سببًا لهلاك الجمهور في الدنيا والآخرة»[1]. فإنه يبقى أن هذه الممارسة تتبلور كجزء من آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة المهيمنة مكرسة لضرب من التسلط والاستبداد المعرفي، هو- في العمق- أحد أهم أقنعة الاستبداد السياسي. ولعل ذلك يعني أن الرشدية لم تكن ضحية الاستبداد، بقدر ما كانت أحد روافده، لأنها- وبصرف النظر عن مضمونها المعرفي- قد راحت تتبنى وتؤسس نظامها حسب أصوله وقواعده.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التأويل يستحيل- تبعًا لذلك- من ممارسة مفتوحة ينفتح فيها النص على العالم بتوسط الذات، إلى ممارسة مغلقة ينحبس فيها النص في ثنايا الذات، التي تستولي عليه وتستخدمه لحسابها في إنتاج ما يمكن اعتباره كهنوتًا معرفيًا تتخفى وراءه خالقة أسطورتها الخاصة، فإن ذلك يحيل إلى أن بناء التأويل الرشدي لا يختلف البتة عن بناء أحد أكثر التأويلات سرية ودنوًا من الكهنوتية في الثقافة الإسلامية، وأعني به التأويل الشيعي، وذلك من حيث يستحيل كلاهما إلى

(١) السابق، ص٦٠.

نص سري مغلق، يحتجب في دائرة المضنون به علي غير أهله»: تلك الدائرة الواسعة التي يبدو أن معظم تيارات الثقافة الإسلامية، حتى أكثرها ادعاءً للعقلانية، لم تفلت من التفكير طبقًا لقواعدها والانبناء حسب نظامها؛ الأمر الذي يعني أنها كانت ثقافة هيمنة وإخضاع في العمق. وهكذا فإنه إذا كان التأويل الشيعي صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب، ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن»[1]، فإن التأويل الرشدي، وحسبما لاح آنفًا، هو بدوره خطاب «خص الله به العلماء أو الخواص، وهم أقل الناس»[2]. لأنه بالمثل حديث صعب لا يقدر عليه الجمهور، بل إنه يكون سبب هلاكهم. وإذن فإنه الخطاب الواحد عن خصوصية التأويل، بسبب صعوبته وعدم القدرة على احتماله.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن تباين المضمون المعرفي بين كلا التأويلين (الشيعي والرشدي) لم يحل دون انبنائهما حسب نظام واحد، فإن ذلك يؤول إلى استحالة الاحتجاج بأن المضمون العقلي للتأويل الرشدي لابد أن يمايزه عن التأويل الشيعي بما ينطوي عليه من مضمون باطني سري، حيث الأمر يتعلق بمستوى في التحليل يتجاوز مضمون الخطاب إلى نظامه الباطن الذي يتبدى واحداً في كلا الخطابين (الرشدي والشيعي)؛

(١) موسى الحائر، إحقاق الحق (النجف:؟، ١٩٦٥)، ص٤٦٧، نقلاً عن أدونيس، الثابت المتحول، ط١ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)، ص٢٠٠.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص٣٨، ٥٦. ولعله يلاحظ هنا، أن الذات تبالغ في صنع هالتها الخاصة، فتقطع روابطها مع العالم كإطار تنبثق المعرفة منه وفيه، وترى في هذه المعرفة هبة مخصوصة من عوالم مفارقة.

وبمعنى أنهما يتكشفان عن نفس التبلور للتأويل على التراتب والسعي إلى تكريس الهيمنة والإخضاع، ومن هنا فإنه إذا كان بناء التأويل الشيعي يتكشف، رغم مضمونه الثوري المعارض، عن كونه يعكس نظامًا للسلطة، فإن الأمر نفسه ينطبق على التأويل الرشدي، الذي يتكشف بدوره- ورغم مضمونه العقلي، عن نفس نظام السلطة»[1]. ومن المفارقات أن الرشدية كخطاب سلطة قد خضعت لتوجيه خطاب السلطة الأهم في الثقافات الإسلامية؛ وأعني به الخطاب الأشعري بالطبع، وذلك من حيث أن آليات الانقسام والتراتب والإلجام والإسكات، التي بنى عليها ابن رشد نظريته التأويلية، إنما تبلورت أساسًا في إطار الخطاب الأشعري. وضمن هذا السياق، فإن نصوص الغزالي كانت، من بين النصوص الأشعرية على نحو خاص، هي التي راحت نصوص ابن رشد تتناص معها[2]؛ وأعني أنه يمكن الحديث، هنا، عن ضرب من التوازي بين نص الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، وبين نص ابن رشد «فصل

---

(١) وهكذا تتبدى مأساة الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، وذلك من حيث لم تخفق في كسر هيمنة هذا الخطاب وتجاوزه، بل لعلها راحت تدعمه وتدور في فلكه، حين راحت الآليات المنتجة للخطاب السائد ونظامه تتسرب إليها فتشكلها وتخضعها للهيمنة والتوجيه. فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عند السطح، ومكرسة له في العمق.

(٢) ذلك أنه إذا كان ثمة من نصوص يذكرها ابن رشد معتمداً عليها في بناء نصه فصل المقال، فإن هذه النصوص هي جميعًا للغزالي، وأعني بها إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وهو أكثرها حضوراً، انظر: ابن رشد، فصل المقال، ص٣٦، ٣٧، ٤٦، ٥٥.

المقال»، وذلك من حيث يتجاوز الأمر مجرد الاستعارة المباشرة لبعض عناصر البناء التأويلي من نص العزالي، إلى القصد إلى تكريس ضرب من التسامح بإزاء أهل التأويل، يسعى إليه النصان معًا. وأما فيما يتعلق بآليات الإلجام والإسكات، فإنها تدين بأصلها المباشر إلى نص الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ويوازيه عند ابن رشد نصه الأشهر «الكف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة»، والذي يمكن اعتباره- وحسب مجرد عنوانه- نصًا في إلجام الجمهور عن علم التأويل[1].

(١) ومن المفارقات أن الغزالي يبدو أكثر تسامحًا من ابن رشد، فيما يتعلق بالتصريح بالتأويل للجمهور فقد صار ابن رشد، فيما يتعلق بتأويل صفة «الجسمية» إلى أن «الواجب عندي في هذه الصفة، أن يجرى فيها على مناهج الشرع، فلا يُصرح فيها بنفي ولا إثبات... (حيث) إن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم، فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولاسيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل... (ولهذا) فإنه إذ صُرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغيره... فيجب ألا يُصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُملت على ظاهرها». انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص١٧١- ١٧٣. وإذ الأمر هكذا عند ابن رشد، فإن الغزالي قد راح يقطع في المقابل بأن «على العامي وغير العامي أن يتحقق قطعًا ويقينًا أن الرسول عليه السلام لم يرد بحديثه- «إن الله خمَّر طينة آدم بيده»- جسمًا هو عضو مركب من دم ولحم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس»؛ الأمر الذي يعني أنه لا يسمح حتى لعامي بقبول هذه الصفة على ظاهرها، بل يلزمه بتأويلها. انظر: الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي، نشرة محمد المعتصم بالله البغدادي، ١٩٨٥) ، ص٥٥.

وأخيرًا فإنه يمكن الإلماح، ضمن سياق التوجيه الأشعري للرشدية، إلى أن سعي ابن رشد لتكريس سلطة النص الأرسطي، لا يختلف البتة- وفيما يتعلق بنظام الخطاب بالطبع- عن التكريس الأشعري لسلطة النص- الوحي. إذ ثمة في الحالين ذلك التكريس لسلطة النص كأصل لا سبيل إلا إلى احتذائه وتكراره، وليس تجاوزه عبر تحويله إلى بناء يسع العالم ويتسع به في آن معًا. وهنا فإن الكثيرين من باحثي ابن رشد قد لاحظوا أنه كان يتابع النص الأرسطي، حتى في العديد من المواقف التي يبدو خرق العقل فيها واضحًا؛ الأمر الذي يعني أنه لا يفعل إلا أن يمارس كأشعري لا يعرف إلا الإعلاء من شأن سلطة النقل على العقل.

وهنا فإنه إذا كان يمكن القول بأن ابن رشد قد راح، واعيًا، يستعير آليات الخطاب الأشعري، المهيمن لتكييف عقلانيته، التي يناهض بها هذا الخطاب بالذات، فإنه يبدو أن هذا الخطاب قد راح ينتقم لنفسه بأن أعاد إنتاج هذه العقلانية المغايرة له على حسب نظامه، فأعاقها عن الإنتاج تمامًا، بل ولعله قد أحالها بذلك من أداة إزاحة وخلخلة، إلي أداة تكريس ومساندة. وهكذا فإن معضلة الرشدية الحقة، إنما هي معضلة المضمون الذي راح يتشكل بحسب النظام السائد داخل الثقافة المهيمنة، فأعاقه ذلك التشكل عن الإنتاج الفعال داخل هذه الثقافة، وذلك بصرف النظر عن مدى تعارض هذا المضمون مع المضمون الأصلي لذلك النظام السائد داخل الثقافة. وهنا فإنه

إذا كان يبدو أن العقلانية قد أدركت عدم فاعليتها داخل الثقافة إلا بأن تتخذ من الأشعرية قناعًا، فإنه لن يكون غريبًا أن تستحيل هذه العقلانية نفسها إلى مجرد قناع للأشعرية.. وذلك ما سيحدث مع ابن خلدون[1] الأمر الذي يعني أنه الانتقال من الأشعرية كقناع للعقلانية عند ابن رشد، إلى العقلانية كقناع للأشعرية عند ابن خلدون، وعلى النحو الذي يكمل دائرة انكسار هذه العقلانية على نحو يكاد يكون تامًا.

---

(١) وهنا فإنه ليس لأحد أن يدهش من قراءة ابن خلدون في ارتباط مع ابن رشد، لأن ثمة من صار- فيما يشبه المفارقة- إلى أن الخلدونية هي تتمة الرشدية، ولكن ضمن سياق مغاير تمامًا- واعني ضمن سياق كون الخلدونية هي الامتداد الأقصى للعقلانية المغربية الأندلسية، التي ابتدأت بابن حزم وابن تومرت وازدهرت مع ابن رشد والشاطبي، وبلغت ذروتها مع ابن خلدون. وعلى هذا «فإن الإبستمولوجيا الخلدونية تبدو من هذه الناحية، وكأنها تريد أن تتم عمل ابن رشد». انظر محمد عابد الجابري، نحن والتراث ، ص٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٤٤١.

من ابن رشد إلى ابن خلدون أو العقلانية قناعًا

لعل قراءة لابن خلدون تعاكس السائد والمستقر في أغلب الدراسات الخلدونية، يلزمها التنويه أولاً، بأن النص الخلدوني -وككل النصوص المؤسسة- ينطوي، لا على صعيد بنية مفاهيمه فقط، بل وبنيته اللغوية أيضًا[1]، على ما يجعله إطارًا لضروب من القراءة والتأويل تتنوع إلى حد التباين، وتتباين، أحيانًا، إلى حد التناقض؛ وأعني أن النص، وبما ينطوي عليه من ثراء ظاهر[2] يعد واحدًا من تلك النصوص المولدة لما يتجاوز منطوقها المباشر. وإذ يعني ذلك أن ثمة ما هو مسكوت عنه داخل النص

(١) إذ النص، ورغم طابعه التجريبي الظاهر الذي كان لابد أن يجعل لغته ذات طابع وصفي تقريري، يتميز بلغة مسكونة بالكثير من وجوه المجاز والاستعارة، انظر خاصة:

Ferial Ghazoul "The Metaphors Of Historigraphy: A study Of Ibn Khaldun's Historical imagination" in quest of an Islamic Humanism, ed, A. H. Green (Cairo: the american university in cairo Press, 1984, PP. 48- 91.

(٢) بلغ ثراء النص حدا راح معه البعض يصرح بأنه: «ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في المقدمة ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في «المقدمة» ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون». انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة (بغداد: دار الشؤون الثقافية العام،د. ت)، ص٥. والحق أن ثراء نص المقدمة لا يتأتى من انطوائه على ما يبرر تأويلات هؤلاء جميعًا رغم تباينهم وتناقضهم، بل ومن قدرته على التكشف، خلال عدة قراءات يقوم بها وعي واحد، عن ضروب من المعاني المتباينة أيضًا.

الخلدوني يبرر تولد التأويلات وتعددها، فإن هذا المسكوت عنه لا يمكن التماسه البتة، أو النطق به من خارج جملة السياقات المنتجة للنص؛ وأعني أن القراءة الأكثر علمية وإحكامًا ستكون هي الأكثر قدرة على رد النص إلى سياقه التاريخي (الذي ينطوي على جملة الشروط المحددة لعملية إنتاجه تاريخيًا)، وإلى أفقه المعرفي (الذي يعين حدود المسموح وغير المسموح التفكير فيه)، وإلا فإن الاجتزاء والتعسف يكون- فيما سيظهر- قدر أي قراءة تضع النص في سياق تاريخي ومعرفي مغاير. والملاحظ أن العديد من محاولات قراءة النص الخلدوني، والتماس المسكوت عنه فيه، قد راحت تقرأه ضمن سياق تاريخي ومعرفي لا ينتمي إليه؛ وهي قراءة راح فيها ابن خلدون ينطق بآراء كونت ومونتسكيو وماركس وغيرهم، وراحت مصطلحاته تتلبس بمعان ودلالات تبلورت فقط في سياق معرفي معاصر، ولم تكن قد تحددت في عصر ابن خلدون نفسه[1]. ولقد راح النص الخلدوني، ضمن هذ القراءة، يتضمن طموحًا إلى بناء جملة مفاهيم يفلسف بها التاريخ العام للإنسانية (رغم أن ابن خلدون نفسه قد أكد أن مجال تفكيره التاريخي يقف عند حدود التجربة الإسلامية على العموم، والتجربة المغربية الأندلسية خاصة)[2]، وهو جهاز يتسع لمفاهيم جعلت ابن خلدون، عند البعض، أحد

---

(١) ومن المفارقات أن ابن خلدون نفسه يؤكد على كون المصطلح «لا ينبغي أن يُحمل إلا على ما كان يُحمل (عليه) في عصره، فهو أليق بمرادهم منه». انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص٣ (القاهرة: نشرة على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، د. ت)، ج٣، ص١٠٦١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٨٥.

أهم رواد المادية التاريخية[1]. واللافت أن كل القراءات للنص الخلدوني خارج سياقه الخاص قد انتهت، حين أدركت في النص ما يناقض انتماءه إلى السياق المعاصر الذي تفرضه عليه، إلى أن هذا النقيض يعد استطراداً زائداً على الروح العلمية أو العقلانية «للمقدمة»، وغريبًا عنها؛ إذ «الترابط المنطقي الفريد الملاحظ في المقدمة هو من العمق والدقة بحيث يصبح من حق الباحث- لاسيما في حالة اعتماده هذا الترابط كأساس لبنية المقدمة الداخلية، وكمحك لتقويمها- حتى التشكيك بعائدية بعض أجزائها إلى ابن خلدون شخصيًا، مهما حاول البعض تصوير جزء «المقدمة» الذي يعالج قضايا النبوة والكهانة والرؤية، وكأنه ظاهرة اعتيادية وطبيعية فيها، فإن هذا الجزء يبقى نوتة نشاز في مجمل هارموني «المقدمة»، جسماً غريبًا عنها، وعنصراً دخيلاً عليها»[2]. وإذا كان الاستبعاد لأجزاء من النص يبدو هكذا، عملاً يفرضه الترابط المنطقي له، فإن ثمة من راح، في المقابل يرى في هذا الاستبعاد ذاته إهداراً للترابط العميق في نص المقدمة، ومن هنا ما تولد في نفسه من «اعتقاد قوي بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية «تصحيح» تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحتفظ له

(١) كثيرون لا شك هم أولئك الذين راحوا يقرءون ابن خلدون في ضوء الماركسية، ولكن أحدهم (وأعني نمير العاني) قد بالغ حتى جعل عنوان كتابه ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، ط١ (عدن: دار الهمداني للطباعة ١٩٨٤).

(٢) المرجع السابق، حاشية ٢٤، ص٦١. وكذا ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون) القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص١٣، وفي تحقيق علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، ج١، حاشية ٢٦٨، ص٣٩٨.

بكليته وهويته الحقيقية»[١]. يبدو إذن أن ثمة قراءة لنص المقدمة تسعى إلى تجاوز المأزق الذي انتهت إليه القراءات السابقة له، والمتمثل في إهدار سياقه ووحدته وتبديد شموله وكليته. وإذ اتخذت هذه القراءة نقطة بدئها من «أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه ككل، مع تجنب إخضاعه إلى مقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله»[٢]، فإنها قد انتهت إلى «أن ابن خلدون خلافًا لما يذهب إليه بعض الباحثين لم يتحرر نهائيًا من أطر التفكير القديمة. فقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقًا لقوالب الفكر السائدة آنئذ»[٣]. لكن هذه القراءة- وانطلاقًا من الإصرار على القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب- قد راحت تلح على «أن الأمر (مع ابن خلدون وغيره من مفكرى المغرب والأندلس) يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تمامًا في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الإبستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، واقتراح أساس جديد»[٤]، فبدا وكأنها تميز في نص ابن خلدون بين «ملاحظات جزئية أو وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك» تنتمى إلى أطر التفكير القديمة، وبين «طريقة في التفكير ومفاهيم موظفة وكيفية في توظيفها» تؤسس

(١) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ص٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٧.　　(٣) السابق، ص١٥٩،

(٤) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون ط٢، (بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩١، ص٥٥١.

لحظة جديدة تمامًا في الفكر العربي؛ وبتعبير الجابري فإنه «يمكن أن نختلف (مع ابن خلدون) حول ما يقرره من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهم ولا يهمنا نحن بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها»[1]. وإذن فالنص الخلدوني لا ينتمي- حسب هذه القراءة- إلى النظام المعرفي السائد في عصره إلا من خلال بعض وجهات النظر الجزئية (التي يمكن الاختلاف معها بالطبع)[2]، وأما من حيث طريقة التفكير التي تنتجه وبنية المفاهيم التي تنتظمه (وهي الأمور الحاسمة في التحليل حسب هذه القراءة)، فإنه يؤسس نظامًا معرفيًا مناقضًا للنظام السائد، وهكذا يبدو وكأن هذه القراءة إنما ترد النص إلى سياقه الخاص، لا لتأكيد انتمائه إليه، بل لإثبات انقطاعه عنه. والحق أنه بالرغم من أن ثمة «طريقة في التفكير، ومفاهيم موظفة وكيفية في توظيفها» يتميز بها ابن خلدون داخل النسق أو النظام السائد (وهو النص الأشعرى)، فإن ذلك لايعنى ألبته انقطاعه عن هذا النص، بل انه فقط يتميز داخله، ودون أن يقطع معه، ذلك أن هذا الذى يتميز به ابن خلدون (وأعني طريقة التفكير وبنية المفاهيم) يبدو مستخدمًا ضمن حدود النسق، لا خارجه، ومُوظفًا لتكريس بنيته الثاوية؛ وأعني أنها- وبما تنطوي عليه من اختلاف ومغايرة- تمثل القناع المتعين والملموس الذي

(١) المرجع السابق، ص٥٥٢.

(٢) والحق إن إمكان الاختلاف معها يتأتى فقط من اعتبار أنها ليست من العناصر الحاسمة في التحليل الذي تعول عليه هذه القراءة؛ وبما يعني تجاهل إدراك الدلالة القصوى لحضورها في النص.

يؤكد تصور التاريخ الذي تبلور في سياق نص العقائد الأشعري. ومن هنا فلعله يبدو أن طريقة التفكير وبنية المفاهيم المستخدمة في النسق الخلدوني إنما يمثل فقط أحد مستوياته التي يمكن تجاوزها إلى مستوى بنيته الأعمق، أو ما يؤسسه فلسفيًا وميتافيزيقيًا(١)؛ وهو المستوى الذي يكشف- وعلى نحو أعمق- عن انتماء ابن خلدون إلى نفس النظام المعرفي السائد في عصره، ولكن على نحو غير مباشر. إذ الحق أن حضور البنية

(١) وإذا كان مأزق القراءات السابقة لابن خلدون من خارج سياقه (وفي ضوء الماركسية خاصة) يتمثل فيما انتهت إليه من ضرورة استبعاد بعض أجزاء نصه، أو اعتبارها زائدة عليه على الأقل، فإن مأزق هذه القراءة الإبستمولوجية (وهي الأكثر مراوغة على أي حال) يتمثل في تصور النص «خلوًا من أي أساس ميتافيزيقي أو فلسفي»، انظر الجابري، فكر ابن خلدون، ص٣٧١. وإذن فإن هذه القراءة إنما تمارس- كسابقاتها- الاستبعاد أيضًا، لكن لا لأجزاء من النص، بل لأساسه الفلسفي والميتافيزيقي، وأعني أنها تستبعد أشعريته المؤسسة (والمعلنة) وتسكت عنها حين يتعلق الأمر بتفسير ما يؤسس النص فلسفيًا وميتافيزيقيًا. ولا تعول عليها إلا عند تفسير بعض وجهات النظر الجزئية في النص. وإذن فإنها ترى الإنجاز الخلدوني قد تبلور في معظمه، خارج الأشعرية، ولكنها حين ترى الحضور الأشعري لافتًا، فإنها تتجاهل مجرد الإشارة إليه. وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد مارس النقد ضد بعض علوم عصره، فإنه كان- حسب هذه القراءة يصدر في نقده للعلوم المذكورة عن مقاييس «علمية» أي مقاييس نابعة من نظريته في المعرفة، القائمة- كما رأينا- على ثنائية العقل والنفس كمصدرين معرفيين. أما أن تكون هذه النظرية خاضعة للرؤية الأشعرية، فهذا موضوع آخر». انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص٣٩١ وإذن فإنه أن يكون ابن خلدون صادرًا في نقده لعلوم عصره عن مقاييس تراها «علمية»، فإن ذلك فقط هو ما تحتفي به هذه القراءة، أما أن تكون هذه المقاييس العلمية نابعة من نظرية تخضع أساسًا للرؤية الأشعرية، فإن ذلك ما تراه، هذه القراءة، موضوعًا آخر لابد من السكوت عنه، لأنه يتعارض مع شروط اللحظة الإبستمولوجية الجديدة التي يدشنها ابن خلدون، وغيره من مفكري المغرب والأندلس في تاريخ الفكر العربي، حسب هذه القراءة بالطبع.

العميقة للنسق الأشعرى (وهو السائد في عصر ابن خلدون) داخل النص الخلدوني، لا يكون حضوراً مباشراً، بل من خلال طريقة في التفكير وبنية مفاهيم تبدو- للمفارقة- لا غريبة فقط عن بنية النسق، بل ونقيضة لها. ومن هنا فإن ابن خلدون يبقى، رغم كل شيء، مفكراً داخل النسق الأشعري، لكن على نحو يلائم، لا خصوصية حقله المعرفي فقط، بل ومجمل إنجازاته وكشوفه (التي لا سبيل إلى إنكارها) داخل هذا الحقل أيضاً.

وهنا فإن البنية الأشعرية إنما تنسرب داخل النص الخلدوني من خلال جملة آليات تكاد تنتظم نص المقدمة بأسره؛ وهي آليات التدهور من الأفضل إلى الأقل فضلاً، ونمذجة لحظة- مثال يبتدئ منها هذا التدهور، ثم الوعي الوضعي بالواقع (أو النزوع إلى تثبيته) وهي جملة الآليات التي تنتظم التصور الأشعري للتاريخ»[١]. إذ التاريخ- حسب ابن خلدون- هو مجرد دورات متكررة من التدهور الدائم للعمران واضمحلاله؛ وهو تدهور لا يمكن البتة رفعه، لأنه إنما يحدث بمقتضى الطبع الذاتي للعمران ومن دون أن يكون مجرد عرض طارئ عليه[٢].

(١) انظر للكاتب، التاريخ وخطابه في علم العقائد (تحت الطبع).

(٢) ولعله قد يُصار إلى أن في القول بالطبع الذاتي للعمران، خروجًا على مقتضيات النسق الأشعري الذي لا حضور فيه البتة لأي تقوُّم أو فاعلية ذاتية لشيء ما، بل الفاعلية، في إطار الكون، تنسب إلى الشيء على سبيل التسخير، مثلما تنسب الفاعلية، في المجال الإنساني، إلى العبد على سبيل الكسب. والحق أن الفعل الصادر عن العمران، والذي يبدو طبعًا له، ليس فعلاً ذاتيًا للعمران؛ بل هو فعل لله. على الحقيقة، ينسب للعمران على سبيل التسخير. ومن هنا فإن التدهور (أو الهَرم) مثلاً، ليس طبعًا للعمران؛ بمعنى أنه ليس فعلاً ذاتيًا له، بل هو فعل الله ينسب للعمران علي سبيل التسخير. وفقط فإن اقترانه المتكرر بالعمران، واستقراره في =

وبعبارة ابن خلدون فإن التدهور أو الهرم «من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل»[1]. هكذا يبلغ انحصار ابن خلدون داخل أفق التدهور (أو الهَرم) حد تصوره، لا ظاهرة إنسانية أو تاريخية، بل «أمرًا طبيعيًا»؛ الأمر الذي يعني انفلاته من هيمنة الإنسان وقدرته على تخطيه، بل الإنسان سيصبح- حسب ابن خلدون- مجرد أداة لتحقق هذا الأمر الطبيعي؛ أعني التدهور. إذ «قد ينتبه كثير من أهل الدول (والدولة عند ابن خلدون هي صورة العمران) ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهَرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهَرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس (الأمر) كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى»[2]. ويعني ابن خلدون أن عوائد البشر هي المانعة لهم من تلافي تدهور الدولة، ولكنه حيث يرى بعضهم يظن أن بالمقدور تغيير هذه العوائد على نحو يجنب

= العادة على هذا النحو، هو ما يجعله يبدو طبعًا للعمران؛ الأمر الذي يعني أن الله يفعل في التاريخ من خلال هذه الطبائع، التي تبدو- والحال كذلك- مجرد كيفية أجري بها الله العادة في العمران. فابن خلدون- كسائر الأشاعرة- يفسر السببية بالعادة، وفقط يتميز عنهم بأن العادة قد استقرت عنده بما يحول دون خرقها. انظر ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦١٦.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٧٥٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٧٥٤.

الدولة التدهور، فإنه يسارع إلى التأكيد بأن «العوائد منزلة طبيعية أخرى»؛ الأمر الذي يعني استحالة تغييرها، وتجنيب الدولة المصير الذي ينتظرها. وإذن فالإنسان بعوائده، التي هي طبيعية تفلت من الهيمنة (ولا سبيل هنا البتة للتعويل على وعيه) هو الأداة لتحقيق التدهور. وهكذا يمعن ابن خلدون في التأكيد على «طبيعية»(١) التدهور، وذلك عبر رد الجزء الذي يفعل به الإنسان في دورة العمران إلى الطبيعة، لا الوعي، ولعل ذلك يكشف عن كون التاريخ- حسب ابن خلدون- ليس إطاراً لفاعلية الجماعة الإنسانية وتراكماً لوعيها وخبرتها يمكن أن تفيد منه في صنع تقدمها، بقدر ما هو إطار تتحقق فيه نفس الدورة الطبيعية المتكررة للسقوط والتدهور. فكل دولة، رغم وراثتها لتجربة الدولة السابقة لا تستطيع البتة أن تفلت من المصير إلى التدهور والسقوط؛ حتى ليبدو وكأن الدولة اللاحقة لا ترث من تلك السابقة عليها إلا هذا المصير إلى التدهور(٢).

(١) ولعل هذه «الطبيعية» تتأكد، على نحو أفضل، من خلال الطابع الدوري للعمران، حسبما تصوره ابن خلدون، والذي يؤكده تحليل للعبارات التي يختتم بها فصوله عن العمران؛ والتي هي دوماً «والله يقدر الليل والنهار»، دلالة على تصوره للتدهور أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار. والحق أن العبارات الوعظية، في نهاية كل واحد من فصول المقدمة، تلعب دوراً جوهرياً في بناء النص الخلدوني؛ وذلك من حيث تبدو مجرد دوال كاشفة عن المغزى العميق لكل واحد من هذه الفصول؛ بل إنه يمكن صياغة وبناء جملة المفاهيم التي ينطوي عليها النص ابتداءً من مجرد الوعي بدلالتها.

(٢) استناداً إلى نص يطرح فيه ابن خلدون رؤيته «للسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد»، راح البعض من قرائه، في ضوء الماركسية خاصة، يتحدثون عن =

وهكذا فإن التدهور- على طول المقدمة- هو الثابت الذي ينتظم دورة العمران، وما تقتضيه من عوائد وأحوال وصنائع وعلوم. ذلك أنه إذا كان المظهر الأساسي لدورة العمران يتمثل، على العموم، في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أو على الخصوص، في التحول من الخلافة إلى الملك، فإن هذا الانتقال أو التحول إنما ينطوي أبدًا على دلالة الانحدار والتدهور، وذلك من حيث إنه يكون دومًا من الأفضل إلى الأقل فضلاً. وهكذا

= حضور- في نصه- لمفهوم التطور التاريخي، وذلك لأنه مادامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لاتزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة. انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٢١. والحق أن هؤلاء القراء قد اضطروا، عند استخدامهم لهذا النص إلى استبعاد الجوهري فيه، لأنه يتناقض مع ما تذهب إليه الماركسية نفسها. فإذ النص، وفيما يبدو من الجزء المقتبس منه آنفًا (والمستبعد في بعض القراءات الماركسية). يربط المخالفة في الأحوال والعوائد بتعاقب الملك والسلطان، فإنه يربط المخالفة، على هذا النحو، بما ينتمى إلى حقل السياسة أو البنية الفوقية، وليس البنية التحتية التي تؤسس لكل تطور حسب الماركسية. إذ التبدل، حسب ابن خلدون، إنما يرتبط فقط بهيمنة عصبية ما وتدهورها، ولأن هذه الدورة العصبية لا تؤول إلى تراكم في البنية التحتية ينتج تطورًا ما، فإن المظهر الوحيد للتبدل والمخالفة يكون في العوائد. لا في الوعي، ومن هنا فإنه إذا كان ما ينتج التبدل ينتمي، بما هو سياسة، إلى حقل البنية الفوقية، فإن المظهر الذي يتبدى فيه هذا التبدل، وهو العوائد، إنما ينتمي بدوره إلى حقل البنية الفوقية، بما هو أخلاق؛ وهو ما يعني أن مظهر التبدل وأساسه عند ابن خلدون، إنما ينتميان- على عكس ما تقول به الماركسية- إلى البنية الفوقية، التي لا تؤسس في الماركسية لأي تطور، ومن هنا فإنه يُلاحظ أن السياق الذي يستخدم فيه ابن خلدون هذا النص- هو سياق التغير والتبدل، وليس التطور. وأخيرًا فإنه يبقى لزوم السؤال عن: «ما الذي يتطور عند ابن خلدون؟» لأنه إذ لوحظ أن لا تطور عنده في البنية التحتية، بل مجرد تبدل في العوائد فقط، فإنه يبدو أيضًا أن ليس ثمة وعي عنده يلحقه التطور، وفي كلمة واحدة فإن كل ما يحدث عنده، أن عوائد تتبدل، وليس من وعي أو وسائل إنتاج تتطور.

فإنه إذ ينطوي طور البداوة على ما يجعل ابن خلدون يخصص فصلاً: «في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر»، وآخر «في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر»[1]، فإنه يمضي - في المقابل- إلى «أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر (أو بلوغه الذروة). والبعد عن الخير»[2]. وبعبارة أظهر، فإنه إذا كانت أخلاق البداوة «أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها... فإن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد»[3]. وليس من شك في أن ذلك يعني أن اللحظة الثانية في الزوج (بداوة/ حضارة) تمثل تدهوراً لتلك السابقة عليها. وإذ يوازي

(١) أعني الفصلين الرابع والخامس من الباب الثاني (في العمران البدوي)، المقدمة، ج٢، ص٤٧٤، ٤٧٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٤٧٥، ويُلاحظ أيضًا أنه يخصص الفصل الثامن عشر من الباب الرابع (في البلدان والأمصار) في «أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده» ص٨٨٨. والحق أنه يلزم التنويه هنا بأن هذه «الحضارة التي شجبها ابن خلدون، وجعلها مسؤلة عن هرم الدولة واضمحلالها هي شيء آخر غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر... إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من «الجاه» فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب». انظر الجابري، فكر ابن خلدون، ص٣٥٢ ولعله يُلاحظ أنها الحضارة بالمعنى الذي تعيشه الدولة العربية الراهنة، وبما يعني أن بنية هذه الدولة الراهنة لم تفارق كثيراً بنية الدولة موضوع التحليل عند ابن خلدون.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٤٧٤، ٨٩٢. والحق أن هذا الحضور الجوهري للأخلاق في التاريخ الخلدوني، ليؤكد على كونه يفكر ضمن سياق التاريخ الأشعري الذي يجد جل من يؤسسه في حقل الأخلاق.

ابن خلدون بين هذا الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وبين التحول من الخلافة إلى الملك، فإن ذلك يؤول إلى أن لحظة (الملك) تمثل ضرباً من السقوط والتدهور، بالنسبة للحظة الخلافة. ذلك أنه إذا كان الأمر في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة.. فإن الأمر بعد ذلك قد صار إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً.. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتًا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، وإستُعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ... ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم»[(١)].

وهكذا ينطوي التحول على التدهور من «الخلافة»- لا بما تعنيه فقط من تحري الدين والجري على منهاج الحق، بل وبما صاحبها من «الإذن للعرب في انتزاع ما بأيدي الأمم الأخرى (الروم والفرس) من الملك والدنيا، فغلبوهم عليه، وانتزعوه منهم»[(٢)]- إلى «الملك»- الذي يحيل، لا إلى مجرد القهر والتقلب في الشهوات والملاذ»، بل وإلى «ذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم». والملاحظ أن دورة التدهور من «الخلافة» إلى «الملك» توازي تماماً دورة التدهور من «البداوة»

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٨.   (٢) السابق، ج٢، ص٦٠١.

إلى «الحضـارة»؛ لأنه إذا كان قد بدا «أن الخلافة قد وجُدت بدون المُلك أولاً. ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد المُلك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة[1]، فإن ذلك يعني أن دورة التحول هذه، هي دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال من الخلافة إلى المُلك عبر مرحلة وسطى «آلتبست فيا معانيهما واختلطت»، وهو يتوازي تمامًا مع دورة الانتقال من البداوة إلى الحضارة؛ التي هي أيضًا دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال عبر مرحلة وسطى «تلتبس فيها معانيهما وتختلط»[2]؛ أعني أن دورة التدهور هي، في النمطين، ثلاثية الأطوار.

وإن بدا التدهور، هكذا، هو المصير اللازم لدورة العمران أبدًا[3]، فإن كل ما تقتضيه دورة العمران من الصنائع والعلوم كان لابد أن يلزمه ذات المصير؛ أعني التدهور. إذ العلوم والصنائع هي، كالأعراض الأشعرية، لا تنفك البتة عن الجوهر (وهو العمران). وهكذا فإنه «لا تزال الصناعات (والعلوم) في

---

(١) السابق، ج٢، ص٦٠٨، وإذ يختتم ابن خلدون هذا النص بعبارته الوعظية الأثيرة «والله مقدر الليل والنهار»، فإنه يكشف عن تصوره لدورة التدهور هنا، وكالحال في دورة البداوة والحضارة ، أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار، وبما يعني أنه ذلك الضرب من التدهور الذي يستحيل، هنا أيضًا، رفعه، لأنه من طبيعة لا تاريخية.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٤٦ .

(٣) ولعل ذلك ما تؤكده دلالة المقطع الوعظي الذي يختتم به ابن خلدون فصوله الخاصة بدورة العمران، أي الخاصة بالانتقال من البداوة إلى الحضارة، أو من الخلافة إلى الملك، وهو دومًا «والله خير الوارثين». السابق، ج٢، ص٥٤٥، ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٧٣... الخ، حيث يشير المقطع إلى أن الفناء هو قرين اللحظة الأخيرة في دورة العمران؛ لأنه لا وراثة أبدًا إلا بعد الفناء.

التناقض، مـــازال (عــمــران) المصـــر في التنـاقص إلى أن تضمحل»[1].. «وذلك لما بيّنا أن الصنائع (والعلوم) إنما تُستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها؛ وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهَرم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف»[2]. وانطلاقًا من هذه المقدمات، فإنه «في كل مـرة يكتب فـيـهـا المؤلف (يعني ابن خلدون) تاريخ علم أو مـؤسسـة، فـإنه يلاحظ إنحطاطه»[3]؛ يعني أن صـيرورة العلوم والصـنائع لم تتكشف لابن خلدون إلا عن الانحطاط والتـدهور. ولعل هذا الانحطاط للعلوم والصنائع، إنما يتـأتى من كـونـهـا ليست تعـبـيـرًا عن النشـاط الواعي للإنسـان في العـالم قـصـد إخضـاعه والسيطرة عليه، بقدر مـا هـي مـجرد توابع للترف. إذ الحق أن كونها من توابع الترف يحول دون تبلورها كموضوعات مستقلة تنطوي في باطنها على آليات تطور خاصة تستطيع بها أن تتــجـاوز التـدهور (تدهورهـا الخـاص أو تدهور العـمـران بأسره). ومن جهة أخرى فإن كون العلوم والصنائع هي مجرد توابع لما ينتمي إلى (عـالم الشـهوة)، بما ينطوي عليه من هيمنة لعالم الأشـيـاء الخارجية على الإنسـان، وليس إلى (عـالم العقل) بما ينطوي عليـه من هيـمنة للإنسـان على عـالم الأشـيـاء، إنما يكشف عن كونها لا تمثل تحريرًا للإنسان من عبوديته للأشياء

(١) السابق، ج٢، ص٩٤١.　(٢) السابق، ج٢، ص٩٤٠.

(٣) علي أومليل، الخطاب التـاريخي: دراسـة لمنهـجـيـة ابن خلدون، ط٣ (بيـروت: دار التنوير ١٩٨٣، ص٢٠٥.

(وتلك غاية كل نشاط إنساني حق)، بقدر ما هي تجسيد لهذه العبودية ذاتها، ولذلك فإنها تحيل إلى وجود إنساني لا يحقق أي تطور، بل يتكشف، بالأحرى، عن مجرد التدهور. وهكذا تعكس العلوم والصنائع واقع التدهور، لا عبر تاريخها فقط، بل وعبر بنيتها الباطنية الخاصة أيضًا.

وإذ التدهور، هكذا، هو الثابت الذي ينتظم بنية المقدمة بأسرها (وذلك من حيث ينتظم دورة العمران، وكافة ما يلحق بها من أعراض)، فإن ذلك يؤكد على أن ابن خلدون هو، كالأشاعرة جميعًا، يمارس التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط[1]. وبالرغم من ذلك فإنه يتميز، داخل النسق الأشعري، بأن راح يبحث في طبائع العمران ذاته عن العلل المباشرة لهذا التدهور؛ وبما يعني أن التدهور عنده، يتميز بأنه نتاج عوامل عينية ملموسة (يمكن تحديدها رغم استحالة رفعها لكونها من قبيل الطبيعي، لا التاريخي)، وليس- كما هو عند الأشاعرة- نتاج مجرد البعد عن اللحظة- النموذج (أعني لحظة النبوة). وإذن فالتدهور عنده لم يعد فقط نتاج تصور قبلي محض (يقوم المؤرخ بإسقاطه على حقبة ما)، بل نتاج اختبار

(١) وإذا كان أمر التدهور لا يرتبط فقط بأشعريته، بل وأيضًا بما أظهره من الوعي بما ينطوي عليه عصره من تدهور، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»، السابق، ج١، ص٣٢٦، وكذا بما انطوت عليه تجربة الدولة الإسلامية لعهده، والتي لم تقدم له إلا دورات من التدهور المتلاحق، فإن ذلك كله لا يؤثر أبدًا في كونه يظل يفكر- في التاريخ- داخل نظام التدهور والانحطاط الذي يجد أساسه الشامل داخل النسق الأشعري.

محدد لتجربة تاريخية ملموسة[1]. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ابن خلدون يتميز، ضمن النسق الأشعري، بالتطوير داخله، وليس أبدًا بالقطع معه. وأعني أنه يمكن القول هنا بأن ابن خلدون قد قطع حقًا مع الأداة (وذلك من حيث لا يُسقط تصورًا، بل يستقرئ تجربة)، ولكنه لم يقطع أبدًا مع الرؤية (وذلك من حيث يبقي التدهور هو الثابت المهيمن على خطابه التاريخي).

والحق أن الحضور الأشعري عند ابن خلدون، يتجاوز مجرد التفكير- رغم التغاير- داخل نظام التدهور والانحطاط، إلى التفكير في إطار السعي إلى مركزة ونمذجة اللحظة التي يبتدئ منها التاريخ، وفي التجربة الإسلامية خاصة، صيرورة تدهوره (وأعني من لحظة النبوة والخلافة بالطبع) . وإذ الأشاعرة قد صاروا- في موضع آخر[2]- إلى هذه النمذجة عبر تصور هذه اللحظة خلوًا من أي وجه للاختلاف والتناقض، فإن ذلك هو ما يفعله ابن خلدون بالضبط. ومن هنا فإنه إذا كانت «العصبية» هي المفهوم المؤسس لخطابه التاريخي، وذلك من حيث إن تحليلاً لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لعهده لم

---

(١) والحق أن ثمة من يرى، رغم ذلك، أن ابن خلدون قد كان يفكر قبليًا على نحو ما؛ وذلك من حيث إن جهازه المفهومي لم يكن مستفادًا بالاستقراء من التحليل الدقيق لوقائع حقبة ما، بقدر ما كان مفروضًا بالإسقاط على بعض وقائع هذه الحقبة. انظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، ص١٦١. ومن هنا فلعله يبدو وكأن ابن خلدون لا يتجاوز الأشاعرة إن من حيث التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط، أو من حيث التفكير على نحو قبْلي، وذلك رغم الإقرار بتميزه بالطبع.

(٢) انظر: على مبروك، التاريخ وخطابه في علم العقائد، (تحت الطبع).

يتكشف له إلا عن هيمنة مفهوم العصبية على تاريخ هذه الدولة، حتى ليكاد أن يكون قانون وجودها الأوحد، فإنه قد راح يستثني حقبتي النبوة والخلافة من هيمنة قانون العصبية الذي يحيل إلى معاني القهر والغلبة بكل ما تنطوي عليه من اختلاف وتنازع.

(فـ) شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ (يعني إبان حقبتي النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار؛ لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم. وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تُتلى عليهم، فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها. فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجًا في ذلك القبيل[1]؛ يعني من قبيل الخارق للعادة[2]. ولقد كان هذا الإقصاء للعصبية عن وقائع

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦١٦.

(٢) وإذا يستبدل ابن خلدون الخارق بالعصبية، فإنه لا يفعل إلا أن يستبعد حقبتي النبوة والخلافة من أفق تحليله الصارم، ويجعلهما موضوعًا يُسقط عليه تصوراته المثالية المتخيلة، لأنه إذا كان الخارق للعادة لا يمكن أن يكون موضوعًا للعلم، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم يناقض ما تجري به العادة سيكون، حين يُستعار لتقرأ من خلاله أحداث حقبة ما (على غير ما تجري به العادة) مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل دقيق لأحداث هذه الحقبة.

حقبتي النبوة[1] والخلافة، هو سبيل ابن خلدون إلى بناء اللحظة الإسلامية الأولى (التي تنطوي على هاتين الحقبتين)، وذلك عبر إقصائه لأي اختلاف أو تنازع لابد أن تنطوي عليه العصبية لا محالة (وذلك لكونها لا تعرف إلا القهر والتغلب). ومن هنا فإن ابن خلدون لم يجد ما يقوله في «شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين» إلا «أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ من الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا: فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطئ، فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطئ منهم، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً... (ولهذا) فإن غاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية»[2].

وإذن فإنها الحروب يفسرها مجرد الاجتهاد. والحق أنه إذا جاز أن يصادف المرء ذلك (وهو يصادفه بالفعل) عند متكلم

---

(١) وبالرغم من أن ابن خلدون يخصص فصلاً في «مقدمته» عن «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، فإن كونه يستمد مادة هذا الفصل، لا من حقبة النبوة «وهي غنية بما يؤكد هذه الدعوى) بل من تاريخ الدعوات العقائدية التي شاعت إبان الحقبة العباسية يؤكد على أنه يقصد بالدعوة التي لا تتم من غير عصبية دعوة أصحاب المقالات والنحل التي ذاعت آنذاك، وذلك رغم أنه يخايل ببعض العبارات التي توهم بأنه يقصد دعوة النبوة، انظر ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٢٨.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦١٧.

كالأشعري[1] حريص على تأسيس العقيدة، بأكثر من السعي إلى اكتناه الحقيقة، فإنه يبدو غريبًا حقًا من مؤرخ في وزن ابن خلدون أن لا يرى - مثلاً - في وقائع ما عُرف بأحداث الفتنة[2]، على خطورتها وما ترتب عليها من الانقسام في جسد الأمة، إلا ضربًا من الاجتهاد والتأويل يبقى فيه الكل على احتمال الإصابة؛ إن ذلك من الأمور الغريبة لأن العديدين من المؤرخين الأسبق منه[3]، قد أفاضوا في تناول وقائع حقبتي النبوة والخلافة بما يدل على أن «العصبية القبلية» كانت أحد أهم المحددات فيما دار فيهما من وقائع؛ ولعلها كانت أهمها جميعًا. والمهم أن ابن خلدون، وعبر هذا الإقصاء للعصبية، وتصوره للاجتهاد «هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين»[4]. قد مضى يمركز لحظة التأسيس الأولى في الإسلام، حتى لقد أحالها إلى نموذج يستحيل تجاوزه حين جعلها موضوعًا لخطاب أخلاقي، لا معرفي. إذ الحق أن خطابه

---

(١) انظر للأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ط٢، (القاهرة: المكتبة السلفية ومطبعتها، نشرة قصي الخطيب، ١٣٩٧هـ)، ص٧٨ ولقد كان ابن خلدون من أبرز من تابعوه في ذلك.

(٢) وإذا كان ثمة من يماري في أن ابن خلدون إنما يقصد وقائع هذه «الفتنة» التي بلغ فيها التنازع حدًا يجاوز كل اجتهاد، فإنه يذكر - هو نفسه - أن «الذي وقع من ذلك (أي الخلاف) في الإسلام إنما هو واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وعائشة وطلحة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة الزبير مع ابن عبد الملك». انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦١٧.

(٣) ويُشار هنا خاصة إلى ابن قتيبة في الإمامة والسياسة، والطبري في تاريخه، وكلاهما مثل ابن خلدون سني العقيدة.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٦٢٤.

حول هذه اللحظة، هو خطاب الأمر والتحذير الذي يلخصه قوله:

إياك أن تعوّد نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم؛ والتمس مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك. وما اختلفوا إلا عن بيِّنة، وما قاتلوا أو قُتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق، وأعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقتدي كل واحد بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله[1] وليس خطاب التحليل الذي هو «في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[2]. وهكذا من النهي عن التعرض لأفعال الصحابة، ليس بالذم، بل وبمجرد الفهم[3]، ومن الأمر بقراءتها، لا ضمن سياق ما كانت عليه بالفعل، بل ضمن سياق ما ينبغي أن تكون عليه، يكون ابن خلدون قد بلغ ذروة المركزة والنمذجة للحظة التأسيس الأولى في الإسلام.

والملاحظ أن هذه النمذجة للحظة ما يبتدئ منها التاريخ

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٦٢٤، والنص يزدحم، فيما يبدو، بما يجعله دالاً تماماً على تصور ابن خلدون لهذه اللحظة باعتبارها موضوعاً لموقف أخلاقي، لا معرفي؛ وذلك من حيث ينطوي فقط على معاني الأمر والنهي والاقتداء والتأسي. ولقد سبق القول بأن إحالة هذه اللحظة إلى موضوع للأخلاق، لا المعرفة، كان الآلية الأشعرية المعتبرة في تحويلها إلى مطلق يستحيل تجاوزه.

(٢) السابق، ج١، ص٢٨٢.

(٣) وليس من شك في أن هذا النهي الخلدوني عن التعرض للصحابة وأفعالهم إنما يرتبط بما صار إليه الأشعري، قبلاً، من التأكيد على ضرورة التعبد بتوقيرهم؛ يعني الصحابة. انظر: الأشعري، الإبانة، ص٧٨.

تدهوره، قد استحالت -عند ابن خلدون- إلى نمط عام للتأريخ ينطبق على كل دورة تاريخية جزئية؛ وبما يعني أن على رأس واحدة من هذه الدورات الجزئية لحظة نموذجية يبتدئ منها تدهورها الخاص. وإذ الدورة التاريخية تستغرق، عند ابن خلدون، أربعة أجيال فقط؛ أو مائة عام بالضبط أو أكثر قليلاً[1]، فإن ذلك يشير إلى سعيه إلى أن يستوعب، داخل نظامه التاريخي، مفهوم الحديث المتواتر عن النبي ﷺ من «أن الله يبعث على رأس أمتي كل مائة عام من يجدد لها دينها»؛ وأعني أن ثمة عنده داخل الدورة الكلية للتدهور، دورات جزئية محدودة تنطوي كل واحدة منها، وعند قمتها، على نموذج (أو مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق. ولقد كان ذلك هو النمط الذي أرخ ابن خلدون بحسبه للدولة الأموية التي ابتدأت دورتها التاريخية (والعجيب أنها استغرقت مائة عام بالضبط) بمن كانوا قائمين بمعاني الخلافة، «وإن كانوا ملوكًا، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم... ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها. وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم»[2]؛ وهي الدعوة التي تتحقق دورتها التاريخية حسب هذا

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٥٤٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٠٥. ولقد أشار ابن خلدون إلى أن المسعودي بدوره للدولة الأموية حسب هذا النمط لا غير؛ الأمر الذي يعني أنه كان نمطًا متداولاً في الكتابة التاريخية.

النمط أيضًا؛ وأعني أنها تبدأ بدورها- وحسب ابن خلدون بالطبع- من الملك الذي يلتبس مع الخلافة (وهو النموذج لا شك)، ثم تصير إلى المُلك البحت الذي هو قرين التدهور والانحطاط(١).

وأخيرًا فإنه إذا كان قد بدا أن القصد الأشعري إلى مركزة لحظة التأسيس الأولى في الإسلام ونمذجتها. إنما يرتبط بالإلحاح على ثبات الواقع القائم عبر تصوره مجرد امتداد لها (وهي النموذج المطلق) في الحاضر. ذلك أن أي تفكير في هذه اللحظة المؤسسة على نحو تبدو فيه بلا أى امتياز أو فضل خاص، كان لابد أن يؤول، لا إلى مجرد إعادة النظر، أو حتى محاكمة كل ما ترتب عليها من أحداث في الحاضر، بل وإلى السعي إلي تقويضه أيضًا. وفي المقابل فإن نمذجة لحظة التأسيس الأولى وأطْلَقَتَها، وتصور الحاضر مجرد امتداد لها، سيجعله يحوز، لا شك، على بعض سماتها الخاصة، وبما يعني تكريس حضوره بالطبع. وبدوره فإن ابن خلدون كان يفكر ضمن سياق ذات الرؤية الوضعية للتاريخ؛ وذلك من حيث يتكشف خطابه عن السعي إلى تبرير كل الوقائع والأحداث، والتأكيد على لزوم وقوعها، وبالكيفية التي وقعت بها باعتبار كونها مما اقتضته طبائع العمران. ولعله يُلاحظ أن هذا المفهوم عن «طبائع العمران» إنما يتجلى بوضوح عن هيمنة هذه الرؤية الوضعية على مجمل الخطاب التاريخي عند ابن خلدون. إذ تبدو أحداث العمران ووقائعه- حسب هذا المفهوم- لا ظواهر تاريخية

(١) السابق، ص٦٠٥.

تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أموراً طبيعية(1) لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. وهكذا فإن أموراً مثل «التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع... (إنما هي جملة) ما يلحق (العمران) من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه»(2)، وليس أبداً بمقتضى الجهد والإرادة الواعية للبشر؛

(1) والحق أن هذا التصور «لأحوال العمران» باعتبارها أموراً طبيعية، لا تاريخية، لما يتفق تماماً مع جوهر الرؤية الوضعية عند رائدها الأكبر كونت الذي مضى بدوره إلى تصور «حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير»؛ ولكن في حين اتخذ كونت من هذا التصور «وسيلة لتحرير النظرية الاجتماعية من اللاهوت والميتافزيقا». انظر هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص٣١٤. فإن الأمر يختلف تماماً عند ابن خلدون الذي يبدو على العكس، أن تصوره لأحوال العمران أموراً طبيعية، كان وسيلته لردها إلى نطاق اللاهوت والميتافيزيقا. والحق أن ذلك يرتبط، في العمق، بتصور الطبيعة الذي كان يفكر كل منهما في إطاره. إذ في حين تتميز الطبيعيات التي يفكر كونت ضمن سياقها (وهي الطبيعيات الحديثة) باستقلال مطلق يستحيل معه رد أي من ظواهرها إلى مبدأ خارجها، فإن الطبيعيات التي يفكر في إطارها ابن خلدون (وهي الطبيعيات الأشعرية المتأخرة) إنما تجد أساسها كله في مبدأ يقوم خارجها وأعني به الله لا شك.

(2) السابق، ج١، ص٣٢٨، ٣٣١، وهنا فإن مفهوم «الطبع» قد يخايل بالخروج على ما يقتضيه النسق الأشعري. والحق أن الأمر يبدو كذلك، وإن من حيث الظاهر على الأقل، بالنسبة لطريقة المتقدمين من الأشاعرة. وأما بالنسبة لطريقة المتأخرين (والتي تبتدئ مع الغزالي حسب ابن خلدون)، فإن مفهوم «الطبع» قد أصبح- وحسب الغزالي تحديداً- مما «لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً». انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٢ (القاهرة: دار المعارف بمصر،=

الأمـر الذي يعني أن هذه الأحـوال العـمـرانيـة لا تتـوقف على شروط تـاريخيـة إذا ارتفعت مـثلاً، استـحال حدوثها، بل إنـها تحدث دوما وبقطع النظر عن أي عوامل أو مـحددات، لأنها نتاج صيـرورة طبـيـعـيـة جـامـدة، وإذ يكشف ذلك عن رؤية لطبـائع العمران وأحواله من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تمامًا عن الفاعلية الإنسانية، فإنها تتفق تمامًا وجوهر الرؤية الوضعية التي استهدف من ورائها كونت- فيما يري ماركيوز- «تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقًا العقاب»[1]. ولعل هذا التصـور للنظام الاجتمـاعي أو لأحوال العمران تقع في قبضة طبائع أو قوانين أزلية لا هيمنة للإنسان عليـها، وقد يحيل إلى تصورها من طبيعة إلهية.. والحق أنها كانت بالفعل كذلك عند ابن خلدون: ذلك أن طبـائع العمران هـي- وكأي طبائع أخـرى (من خلق الله في الحقيـقة، وإنما تُنسب للعمران مجـازًا. ولعل ذلك ما جعل أحدهم يتصورها «عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسم في حوادث الكون (أو التاريخ بالأحرى) [2] وإذن فإنها نظرية الكسب الأشعري مرة أخرى، لكن موضوعها العمران، لا

= ١٩٥٥، ص١٢٢) وإذن فـالأمـر لا يتـعلق بإنقـلاب في بنيـة النسق، بل الانقـلاب، بالأحرى، قد طال مفهوم الطبع ذاته، حيث دخل دائرة المجاز الذي تصبح فيها نسبة الفعل إلى الطبع غير حقيقية.

(١) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص٣١٦.

(٢) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، ص٤٥٣.

الأفعال؛ وبمعنى أن أحوال العمران هي لله خلقًا، وللعمران كسبًا. وإذ البشر -فيما يتعلق بالأفعال- لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها، فإنهم -وفيما يتعلق بأحوال العمران- مجرد أدوات لتحققها، وليسوا إرادات واعية تنتجها؛ الأمر الذي يعني ضرورة تقُبل كل ما يلحق بالعمران من أحوال، بوصفها أوضاعًا لا سبيل البتة إلي تجاوزها أو تغييرها لأنها من طبيعة تفلت من وعي البشر ونشاطهم في العالم. وإذ النهاية القصوى لهذه الرؤية الخلدونية هى الثبات لأي وضع قائم[1] (باعتبار أنه نتاج طبائع لا هيمنة للإنسان عليها)، فإن ذلك يكشف عن كون الحضور الأشعري داخل النص الخلدوني يتجاوز مجرد البنية التي يتمحور حولها النظام التاريخي، إلى الوظيفة التي تؤديها داخل هذا النظام أيضًا، لكنه الحضور من خلال التميز، أعني تميز ابن خلدون بالطبع. إذ الحق أن فكر ابن خلدون يندرج بتمامه ضمن بنية النسق الأشعري، ولكنه يندرج على طريقته الخاصة التي تجعله يتميز بالأداة، وليس بالرؤية؛ وأعني أن الرؤية التي ينطوي نظامه التاريخي عليها هي ذات الرؤية الأشعرية (رؤية التدهور والانحطاط)، فيما الأداة عنده تتميز بما انطوت عليه من السعي إلى بلورة جهاز مفهومي يتركب من مقولات ذات طبيعة استقرائية عينية؛ والطموح -بالتالي- إلى

(١) وهنا أيضًا فإن ماركيوز قد صاح فيما يتعلق بالوضعية إلى أنه «يندر أن نجد في الماضي فلسفة (كالوضعية) تطالب بمثل هذا الإلحاح، وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم في حفظ السلطة القائمة، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري». انظر ماركيوز، العقل والثورة، ص٣١٦.

بناء نموذج لتركيب تاريخي يتجاوز الطبع الإسنادي المتداول في الأدبيات التاريخية السابقة. ولقد راح البعض (وأعني الجابري خاصة)[1] يعول على هذا التميز للأداة في الإلحاح على قطيعة معرفية يقطع بها ابن خلدون (وغيره من مفكري المغرب والأندلس خاصة) مع بنية النظام المعرفي السائد في المشرق وضمنه النظام الأشعري بالطبع. والحق أنه يبدو وكأن ابن خلدون يقطع، بالفعل، مع النظام المعرفي السائد؛ لكنه الانقطاع على صعيد مجرد الأداة، وليس الرؤية. إذ يبدو وكأن العلاقة بين الرؤية والأداة فى خطاب ابن خلدون هي التجاور، لا التفاعل. ومن هنا إمكان الفصل بينهما في خطابه، ذلك الفصل الذي يتجسد، على نحو لافت، في ممارسة ابن خلدون الدائمة لإقصاء الأداة حين كان يبدو له أن حضورها قد يؤول إلى زعزعة الرؤية (التي تنطوي في خطابه) ودحضها؛ (وهنا مثلاً يُشار إلى إقصاء «العصبية عن حقبتي النبوة والخلافة). وهكذا فإن العقلانية الظاهرة للأداة تبدو- عند ابن خلدون- مجرد قناع لا يدحض تقليدية الرؤية، بل لعله يكرسها في الأغلب، وذلك من حيث يمدها بما يجعلها تروغ من إمساك الوعي بها.

وإذ يبدو هكذا أن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفكر على طريقته الخاصة، ضمن سياق التصور الأشعري للتاريخ

(١) والحق أن كتابه فكر ابن خلدون- وكذا دراساته اللاحقة عنه- لتكاد أن تكون بأسرها مجرد سعي إلى تكريس هذا الانقطاع.

(تدهوراً وانحطاطًا من الأفضل إلى الأقل فضلاً)، فإنه يمكن القول أن مشروعه التاريخي يكاد يكتسب قيمته وإن في أحد جوانبه على الأقل، من دلالته على هذا التصور للتاريخ الذي ظل مضمراً في المصنفات العقائدية الأشعرية؛ ذلك أن أحداً من المؤرخين السابقين لم يستطع أن يبلور خطابًا عن التاريخ يجسّد هذا التصور المضمر على نحو ما فعل ابن خلدون، ولعله كان (وهو الذي ابتدأ بشرح المصنفات العقائدية الأشعرية) ينقل- ولو من غير وعي مباشر- هذا التصور من سياق علم العقائد الذي ظل فيه مضمراً وخاويًا يفتقر إلى مضمون يؤكده، إلى سياق التاريخ الذي أغناه الطبع بما يفتقر إليه. ومن المفارقات أن هذا التجسيدالخلدوني للتصور الأشعري للتاريخ قد أعجز الوعي عن تجاوز هذا التصور رغم خطره، وذلك من حيث أمده بقناع من العقلانية جعله يروغ، فيما سبق القول، من الإمساك بطبيعته الخاصة.

لقد أكمل ابن خلدون ، إذن، دون انكسار العقلانية بأن أحالها إلى قناع يخفي رؤيته التقليدية، ولسوء الحظ، فإنه يؤسس بذلك لممارسة سوف تستقر فيما بعد، وأعني في الخطاب العربي المعاصر الذي راح يحيل كل ضروب العقلانية والحداثة (التي يستعيرها من الغرب) إلى مجرد أقنعة يخفي وراءها تخلفه وتقليديته.

رحلة روجيه جارودي من الماركسية إلى الإسلام

بين الزيارة الأولى لجارودي إلى مصر عند أواخر الستينيات، وبين زيارته الأخيرة لها في مطلع التسعينيات، انقضى ما لا يزيد عن العقدين تغير فيهما كل شيء وانقلب.. فلا الرجل الذي عاد الآن هو نفسه الذي كان، ولا مصر كانت هي نفسها أيضًا، ولا العالم كان هو نفسه، فقد توارت الأحلام، وأحبطت الآمال، وانتكست ألوية الثورات، وانهار العالم الثالث بعد حقبة الأمل الطاغي، وبقي وحيدًا تأكله التبعية والفساد، واكتملت دورة السقوط، حين راحت إمبراطوريات تزول، ودول ينفرط عقدها، بينما كان يتوهم رسوخها. عندئذ انكفأ الكل على ذاته، يلعق جرحه، ويجتر زمانًا ولى. فقد كان الحلم كبيرًا، والثقة في القدرة على تحقيقه لا حد لها.. وفجأة انهار كل

شيء.. فراح الكل- وقد أدرك عجزه يلتمس في الدين خلاصًا ومخرجًا.

والمثير أن جارودي الذي كان، ومنذ فترة مبكرة، يحيا أزمة خاصة طوّفت به على كل ساحات العقائد والإيديولوجيات، قد راح- وبعد التطواف- يضع ثقته كاملة، غير منقوصة، في الدين.. وفي الإسلام تحديداً، الإسلام الذي رآه جارودي يفتح أمام الإنسان سبل الخلاص الحق- ولذلك فإن إسلامه جاء صوفيًا تأويليًا لا ضفاف له ولا حدود... إسلامًا يتأسى خطى الشيخ الأكبر «ابن عربي»، حتى لتنسد فيه الهوات بين كافة العقائد والإيديولوجيات، وتلتئم المسافات بين الله والإنسان؛ وهذا ما يخالف تمامًا إسلام الكتل العاجزة في العالم العربي، الذي راح يتكشف، لسوء الحظ، لا عن الوعي بالعالم، بل عن

اليأس الكامل منه،- ولذلك فإنه جاء حرفيًا جامدًا يؤسس نفسه على الفصل المطلق بين الله والإنسان من جهة، وعلى النفي لكل انساق العقائد والإيديولوجيات الأخرى من جهة ثانية. لابد إذن من التمييز بين إسلام (استيعابي) يتسع لكل أشكال العقائد والإيديولوجيات، وآخر (استبعادي) لا مكان فيه للآخر أبدًا. ولعل الحديث عن إسلام جارودي، مع إسقاط هذا التمييز، ليعد حديثًا عن جارودي غريب، حتى عن نفسه، إذ القصد هنا يتجاوز المعرفة بالرجل إلى إنتاج خطاب دعائي يدعم الرؤى السياسة لتيار يلح على أن يتماهى مع الإسلام نابذًا لغيره. ومن المفارقات أن إسلام جارودي- بإنسانيته وانفتاحه- يقوم دليلاً على بؤس هذه الرؤى وعقمها، ومن دون أن يكون فيه أبدًا ما يدعمها. كان الكثيرون، إذن، يتحدثون عن جارودي لا يعرفونه، لكنهم كانوا بارعين حقًا في استثماره سياسيًا ودعائيًا، ولعله كان، بدوره، بارعًا في استثمارهم أيضًا، فجاء يتحدث، هذه المرة، لا عن مجرد الأفكار، بل وعن مشروعات أعمال. ولقد كان بذلك يكشف عن الوضع الذي آلت إليه مصر، التي استقبلته عند الستينيات مفكرًا فقط، ولم تقبله الآن مفكرًا ورجل أعمال، هنا فقط، يبدو التوازي بين ما صرنا إليه وما صار إليه الرجل كاملاً. وبالرغم من ذلك، فإن العودة إلى جارودي تبدو واجبة لا من أجل جاردوي نفسه، بل سعيًا إلى الإنسان، الذي يسكت عنه كل الذين يثرثرون الآن عن إسلامه، مع أنه كان البوصلة التي وجهت تطوافه إلى أن حط بسفائنه على مرافئ الإسلام. ولأن

الإنسان هو القصد، فإن البدء ينبغي أن يكون منه؛ أعني من أزمته التي بدت شاغلاً أوحد لجل تيارات الأدب والفكر الفرنسي منذ مطلع هذا القرن تقريباً.

ولنبدأ من مطلع الثلاثينيات، عندما راحت بطلة مسرحية جبرييل مارسيل الشهيرة «العالم المكسور» تصف مأساة البشر في عالم متصدع مشروخ، قائلة لصديقتها: «ألا تشعرين بأننا نحيا- إن كان من الجائز أن تسمى «هذه حياة»- في عالم مكسور؟ أجل مكسور كالساعة المكسورة، الزنبرك لا يعمل، وفي الظاهر يبدو وكأن شيئًا لم يتغير. كل شيء في مكانه، ولكن إذا رفع المرء الساعة لصق أذنه، فإنه لا يسمع لها دقًا. أتفهمين/- العالم، ما نسميه عالم البشر، كان لابد له في الماضي قلب، بيد أن هذا القلب قد كف عن الخفقان.. لكل ركنه، ولكل مسألته الصغيرة، ومصالحه الصغيرة. ويلتقي الناس ويتصادمون، ويحدثون قعقعة تصم الآذان.. ولكن لا وجود لمركز، لا وجود لحياة في أي مكان؟ والحق أن بطلة مارسيل كانت تصف العالم الذي وجده المفكرون الفرنسيون ماثلاً أمامهم بارداً لا حياة فيه، فانشغلوا- وكان ذلك لازمًا- بمأساة الوجود الإنساني في مثل هذا العالم الأصم. واللافت أن هذا الانشغال قد استغرق الفلسفة الفرنسية المعاصرة بالكلية، إلى حد أنه بات يمثل المعيار الأوحد للانتماء إليها، و«ذلك من حيث إن الأسس التي قام عليها الوجود الإنساني كانت- على حد قول جارودي- قد حامت الشكوك حولها. وما كان الإدلاء برأي فيها يستحق التأجيل،

وليس هناك من فلسفة معاصرة حية إلا وتترجم هذا الموقف للإنسان». يبدو، إذن أن الفلسفة الفرنسية لا تستمد معاصرتها وتميزها إلا من الإحساس الحاد بالشكوك التي باتت تحوم حول الأسس التي قام عليها الوجود الإنساني. ولقد بدا الشك في هذه الأسس قويًا طاغيًا، يهيمن بجناحيه العملاقين على كل سماء أوروبا آنذاك.

والحق أن من ينظر إلى أوروبا في هذه الفترة لتفزعه رؤية كل الأوهام- التي راجت فيما مضى عن عالم يصنعه العقل ويحكمه النظام- وقد راحت تتهاوى واحدًا إثر الآخر، فعند العشرينيات، كان وهم الرخاء الرأسمالي اللا محدود قد راح يتهاوى مع الكساد الكبير، الذي قذف بالملايين إلى هاوية التشرد والضياع، وفتح الباب أمام أكثر النزعات خطرًا على الإنسان؛ الأمر الذي تبدى في ازدهار النازية والفاشية، واتفاقهما معًا على التضحية بالإنسان على مذبح الدولة التي بدت، وفي استعادة للمفهوم الهيجلي عنها، كيانًا كليًا مطلقًا يتضاءل أمامه الإنسان الذي لا يتحقق له الوجود الحق إلا بأن يصهر فرديته في كليتها؛ أعني في كلية الدولة. ولهذا فقد بدا وكأن الديمقراطية أيضًا كانت وهمًا راح، بدوره، يتهاوى، وذلك من حيث بدأت شمس الأنظمة التسلطية تبزغ ساطعة ومتوهجة تغطي ساحة أوروبا التي بدت عجوزًا شائهة، لا تملك ما تستتر به عورة إفلاسها، حتى عن عبيد مستعمراتها الذين راحوا- وقد أدركوا أزمتها يتمردون عليها. وعندئذ فإنه لم يكن لأحد أن

ينتظر تحقق البشارات التي أسرف في إطلاقها القرن الثامن عشر، وخصوصا مع كوندورسية» الذي راح يتحدث عن زمن «سيأتي لن تشرق فيه الشمس إلا على عالم من الرجال الأحرار الذين لا يعترفون بسيد سوى عقولهم، وعندئذ لن يوجد طغاة أو عبيد أو كهنة، أو أدوات أولئك من الأغنياء والمنافقين إلا في كتب التاريخ أو على خشبة المسرح»، لقد بدا أن مثل هذه البشارة لا تقبل التحقق، وأن العالم السعيد لن تشرق شمسه أبداً، لأن شمس أوروبا الراهنة لن تقبل الإشراق إلا على عالم العبيد والطغاة والكهنة... هؤلاء الذين بدا أنهم لم يغادروا عالمها بعد إلى كتب التاريخ أو خشبات المسرح، بل إنهم راحوا يصنعون لأوروبا عالمًا من الدمار والفوضى.

ولقد بدا لوهلة أن خلاص أوروبا قد بدأت تشرق شمسه في الفضاء الروسي الشاسع، حيث شاع الظن بأن الماركسية تحاول هناك– ورغم الظرف الروسي الخاص– أن تصنع عالمًا جديداً أكثر تحرراً وإنسانية. إذ الماركسية– وعلى قول مفكر فرنسي كبير– «تعتبر من الوجهة الفلسفية أكمل تحرير تبينه الفكر البشري وعرفته الحياة الاجتماعية، فهو أكثر عمقًا من التحرر الذي حققه الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر، وأكثر جذرية من التحرر الذي حققه الفلاسفة الألمان (كانط وهيجل). فقد ركز الفلاسفة الماركسيون انتقادهم على جميع الظاهرات التي تفرض على الحياة الإنسانية (وتحقرها) كالدين والأخلاق والأفكار والنظم والعقائد الشرعية والسياسية..

فوصفوا وحللوا وفضحوا جميع مظاهر ضياع الكائن البشري الماضية والحاضرة والممكنة». والغريب حقًا أن هذه الثقة المطلقة في كون الماركسية هي «أكمل تحرير تبينه الفكر البشري»، قد تطورت إلى ما يشبه الإيمان الصوفي المبهم بخيريتها المطلقة، الذي آل- لسوء الحظ- إلى التنكر لأهم ما يميز أي نزعة إنسانية؛ وأعني نسبيتها وقبولها للمراجعة والنقد. أظهر ذلك جارودي الذي راح يقرر في صراحة مؤلمة: كنا إذن نحارب الشر المطلق، فكيف كان لنا ألا نعتقد أن قضيتنا هي قضية الخير المطلق؟، لذلك استرحنا إلى هذه النظرية المانوية للعالم. نرى الشر كله في جانب، وفي تصورنا لانحطاطه الشامل ننكر على هذا العالم المتعفن فعلاً أي احتمال بأن تولد فيه أية قيمة إنسانية مهما ضؤلت، وحتى لو كانت قيمة فنية. ونرى في الآخر الخير كله، لا ظلال فيه ولا درجات، وباسم الولاء الحزبي نرفض أن نأخذه بأي تمحيص نقدي».

لكن هذه الثقة التي استحالت- وعلى قول جارودي- إلى ما يشبه «اللاهوت الجديد»، قد وقفت عند حدود الماركسية النظرية، لأنها حين جاوزتها إلى حقل الممارسة سرعان ما تكشفت- وعلى قول «هنري لوفيفر»- عن «خديعة كبرى»، فضحها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي الذي كان بمثابة الصدمة لعديد من الماركسيين الفرنسين- ومنهم جارودي ولوفيفر بالذات- الذين تبدت لهم «أزمة الماركسية الراهنة» ساطعة كشمس الظهيرة، وبالرغم من أن هذا التناقض بين النظر

والممارسة، في الماركسية، كان جزءًا من التناقض الأعم، الذي شهده التاريخ كثيراً، بين الدولة والثورة، فإن ظروف روسيا، التي كانت، قبل ثورة البلاشفة، بلداً إقطاعيًا متخلفًا لم ينجز ثورته البرجوازية قد فاقمت- ونتيجة غياب تقاليد ديمقراطية راسخة- من مخاطر تسلط الدولة، وتحول الماركسية، بالتالي، ومن حيث لا تدري إلى «نظرية دولة». ولأنها لم تكن هكذا منذ البدء، فإن لوفيفر قد راح يقرر «لقد خان الماركسيون الرسميون منابع إلهامهم، فضيعوا على الماركسية حسها الثوري ونفسيتها المتشككة». بل إنه يبلغ بمنطق الإدانة حده الأقصى مقرراً: «لقد ارتضت الماركسية، كسياسة، انحرافات تأباها وتنكرها كفلسفة، كانت تعلن الحقيقة بصراحة وقسوة وما كان لها أن تبتلي بالأكاذيب، وما كان للعقيدة التي تعلن نهاية طغيان أن تُستخدم كتبرير لأقسى المظالم التي عرفها التاريخ. وما كان للعقيدة التي أعلنت نهاية الطغيان وبداية عهد الحرية أن تبرر أي طغيان أو اضطهاد». لقد اكتملت إذن، وعند منتصف القرن بالضبط، دورة شقاء الإنسان وغربته.. فها هو آخر الأوهام يتهاوى... وها هي البشارة تُطمر في أصقاع سيبيريا الموحشة. وعندئذ فإن أولئك الذين كانوا ينتظرون، على الجانب الآخر من أوروبا أن يأتيهم الخلاص من روسيا قويًا وغلابًا، وحين لم يروا في الأفق الملبد إلا صور المآسي ومشاهد الرعب، فإنهم قد انطلقوا يبحثون لأنفسهم عن ملاذ، حيث أظهرت لهم التجربة الستالينية الأليمة أن الفردوس الموعود الذي بشر ماركس بإمكان تحققه على

الأرض بديلاً للملكوت الذي بشر به المسيح خارج العالم، لم يتكشف عن شيء أفضل من الجحيم الرأسمالي المنبوذ. حقًا أن ما أنجزته التجربة لروسيا في مجالات التصنيع وغيره كان هائلاً، لكن الاشتراكية الموعودة تبقى شيئًا مغايرًا لكل ما جرى.

ورغم الصدمة القاسية المروعة، فإن جارودي لم ينكص أو يرتد عن إيمانه، بل انطلق يبحث ليقينه عن ملاذ جديد، بل إنه- وفي لمحة معبرة- قد راح يستعير من شعر «بابلو نيرودا» في «ذكريات الجزيرة السوداء» قوله: «لهذا لا أتوقع لنفسي عودة، فلست من الذين يعودون عن النور». حقًا كان الامتحان صعبًا وقاسيًا. لكنه- وحسب قوله- «جعل في وسع الفلسفة الماركسية أن تزدهر مرة أخرى». لكنه أدرك أن ازدهارها هذه المرة لن يتأتى إلا عبر حوار خلاق مع التيارات الفلسفية في عصرنا، والتي اتفقت علي أن ترى في الوجود الإنساني واقعة أساسية يبدأ منها التفكير وإليها يعود. إن الماركسية الجديدة، وهي «ماركسية القرن العشرين» بأسره، «لن تستطيع أن تحيا وتتطور إلا إذا تجاوزت واحتوت في داخلها كل ما قدمته الفلسفة المعاصرة من أفكار حية». وحين يدرك المرء أن «كل ما قدمته الفلسفة المعاصرة من أفكار حية» لم يكن- وحسب تعبيره- إلا مجموعة «نظرات حول الإنسان» فإنه يمكن القول أخيرًا أن جارودي قد وقف على تخوم «النزعة الإنسانية الماركسية». وهذا عنوان آخر لأحد كتبه.

وهكذا أدرك جارودي خلاص الماركسية في انفتاحها على

العصر والحوار مع كافة تياراته المهمومة بالإنسان، والحق أن ذلك كان يمثل استعادة لجوهر درس ماركس الذي تنعكس في فلسفته أصداء الحوار مع كافة تيارات القرن التاسع عشر، كما تتكشف نصوص شبابه على الأخص، عن تحليل خصب لشروط اغتراب الإنسان وضياعه في العالم، وسعيًا إلى تحريره منها. ولعلها كانت، ومن غير شك، استعادة لماركس غريب لا يعرفه أولئك الرسميون الجامدون الذين لا يعرفون من الماركسية إلا جملة قوانين آلية صماء تتنزل كالوحي بلا رد... كانت ماركسية لا إنسانية صماء، أدرك جارودي ضرورة فضحها وبيان عقمها وتفاهتها، لكنه- وفي تصميم على عدم العودة عن النور، كان قد قرر أيضًا فضح كل فلسفة تحط من شأن الإنسان وتضحي بوجوده. ومن هنا تأتي المجابهة مع البنيوية التي راح بعض أعلامها، وخصوصًا من الجيل اللاحق على «شتراوس» يقررون مع «فوكو» بأنه «بعد أن بشر نيتشه بموت الله. لم يعد اليوم غياب أو موت الله هو ما علينا أن نؤكده بل علينا أن نؤكد نهاية الإنسان». ولابد هنا من التأكيد بأن جارودي لم يأخذ البنيوية بمنطق الإدانة المسبقة الذي لا يدع أي إمكانية لفهم حقيقي- وهو المنطق الذي بالغ الماركسيون التقليديون في التعويل عليه مكتفين بمجرد وصم فلسفات الخصوم بكونها ميتافيزيقية ورجعية إمبريالية-، بل تناولها بقراءة تعكس وعيًا وفهمًا عميقين جعلاه يقرر: «إننا لا نشك أبدًا في قيمة المنهج البنيوي، بل علي العكس من ذلك ينبغي أن ننظر إليه باعتباره إحدى اللحظات

الضرورية في كل بحث ماركسي.. إذ المنهج البنيوي يستطيع أن يعين الماركسيين في تصحيح تفسير ضيق وآلي للمنهج الذى وصفه ماركس نفسه. وذلك لأنه يعلمهم أن التحليل الباطني والبنيوي يمثل المرحلة الأولى والضرورية من مراحل أي بحث، لكن بشرط ألا ننسى أن هذا المستوى من مستويات المعرفة لا يمثل المرحلة الوحيدة».

وهكذا لا يقف جارودي عند مجرد تقدير المنهج البنيوي، بل إنه يعول عليه في إخراج الماركسية نفسها من ضيقها وآليتها؛ فهو يأخذ على الماركسيين: «أنهم كانوا يتجهون في أغلب الأحوال، على سبيل المثال، عند دراستهم للتصورات الفلسفية للدين أو للأشكال الفنية، إلى دراسة الشروط الخارجية لتلك التصورات مباشرة، دون أن يمروا أولاً بالتحليل الباطني للهيكل البنيوي للعمل الديني أو الفني، وبالبحث في الأساس الجواني الذي يخضع له نظامه الذاتي؛ إنهم إذن لا يعرفون إلا مجرد الاستخلاص الآلي الميكانيكي لأشكال الإبداع الإنساني العليا (كالفلسفة والفن والدين)، من الأشكال الدنيا للحياة الاجتماعية، وحسب جارودي «فقد أدى هذا المخطط الذي قام على رد كل شيء إلى عامل واحد واستخلاص كل شيء منه إلى تجميد البحث التاريخي عند عدد كبير من الماركسيين». وإذ تؤول الماركسية على هذا النحو، إلى نزعة لا تاريخية جامدة تغيب عنها الفاعلية الخلاقة للذات. فإنها تفقد أهم ما يميز كل فلسفة حية، وتتماثل- لسوء الحظ- مع بنيوية موت الإنسان. والغريب

أن هذا التماثل بين الماركسية والبنيوية الناتج عن تنكرهما، كل على طريقته ، لفاعلية الذات الخلاقة، يتكشف عند مستوى أعلى عن تماثل أكثر خصوبة يظهر حين تقبل (الماركسية) بالاستقلال النسبي للهياكل والأبنية الفوقية (وهذا ما قبلته مع موريس جوديلييه بعد ذلك)، وتتخلى بالتالي عن آليتها (التي أدانها ماركس نفسه لحسن الحظ)، والتي تتبدى في رد كل شيء إلى عامل واحد، مكتفية عند دراستها لأي ظاهرة بمجرد رصد الشروط الخارجية لتكونها، دون القيام بتحليل لهيكلها البنيوي سعيًا إلى الوعي بالأساس الباطن لنظامها الذاتي، كما يظهر أيضًا حين تتجلى (البنيوية) عن التقديس الوثني للهيكل البنيوي مكتفية بأن «ترى فيه مجرد لحظة من لحظات البحث لا تؤدي إلى استبعاد لحظات أخرى، وعلى الأخص لحظة التحليل التكويني الذي ينتقل من الهيكل البنيوي إلى الفاعلية الإنسانية التي أوجدته». فعندئذ فقط يتبلور التماثل خصبًا، وإلى حد يبدو فيه ماركس بنيويًا نموذجيًا، حتى أنه ليعد على قول جارودي: «أول من طبق المنهج البنيوي في تحليله لرأس المال». لكن تميز ماركس يأتي من إدراكه أن الهيكل البنيوي الذي يتم استخلاصه بهذا المنهج لا ينفصل أبدًا عن تاريخ تكونه، لأنه «في الوقت الذي كان مهتمًا فيه باستخلاص الهيكل البنيوي الذي يخضع له النظام الرأسمالي، ويتتبع الروابط المتبادلة بين أشكاله، اهتم كذلك، بتكوين عوامل الهدم في هذا النظام وتطورها. وإذ يبدو ماركس هنا بنيويًا نموذجيًا، فإن شتراوس

أيضًا- وهو الرائد البنيوي الكبير- بدأ لفترة ما ماركسيًا نموذجيًا، وإلى الحد الذي دفعه إلى إثارة «إمكانية إدخال بحوثه الخاصة ضمن التطور الماركسي للمجتمعات وتاريخها». ولذلك فإنه حرص على أن يكون «جذريًا عندما حصر بحوثه الخاصة في مستوى معين من الحقيقة (هو) مستوى الوسائط البنيوية بين ميدان البراكسيس أوالفعل الرئيسي الذي يصدر عن المجتمعات مولدًا للأبنية، وميدان العمل الواقعي الذي يصدر عن الأفراد وتشكله هذه الأبنية نفسها». ولقد رأى شتراوس في هذه الفكرة عن الوسائط البنيوية- التي يتكون منها، ولكن على مستوى أعلى، الهيكل البنيوي الذي جعلت البنيوية غايتها القصوى فى الكشف عن نظامه الباطن- إضافته الهامة- إلى الفكر الماركسي، وبالذات إلى نظرية الأبنية الفوقية التي لم يعرض لها ماركس إلا لمامًا على حد قوله. أيًا ما كان التقدير لفكر شتراوس إضافة أم إفاضة، فإن ما يسترعي الانتباه فيها أن الهياكل البنيوية لا تنفصل في تشكيلها عن الفعل الإنساني الذي يتشكل بها أيضًا بدوره. ولقد كان ذلك ما يميز بين بنيوية ديالكتيكية رأى فيها جارودي إثراءً لماركسيته، وبين بنيوية مذهبية مجردة «تدعي إحالة كل الحقيقة إلى الهيكل البنيوي دون أن تصعد منه إلى الفاعلية الأنسانية التى انتجته ودون أن تعترف بأن المنهج البنيوى لا يكتسب خصوبته إلا إذا استكمل مقوماته بالمنهج التكويني». وحسب جارودي فإن هذه البنيوية المذهبية المجردة التي تنزع إلى «إبعاد الذات إبعادًا تامًا، لم تظهر إلا في

المرحلة الأخيرة، منذ محاولات التفسير البنيوية الخالصة التي قام بها «آلتوسير» مع مدرسته لكتاب «رأس المال» لماركس حيث حاولوا أن يرجعوا الإنسان إلى مجرد حامل لعلاقات الإنتاج، حتى محاولة «ميشيل فوكو» التي تنبأت بعد موت الله الذي أعلنه نيتشه بموت قريب للإنسان». لقد بلغنا، إذن بنيوية موت الإنسان مع كل من آلتوسير وفوكو، ولذلك فلابد عندهما من وقفة.

أما «آلتوسير» فقد أذهله ما أصاب الماركسية الفرنسية من العقم والضمور الذي تجلى في ذلك العجز، شبه التام، للماركسيين الفرنسيين عن إضافة أي إسهام نظري يثري الماركسية ويغنيها، وذلك لإنصرافهم الكامل إلى العمل السياسي المباشر الذي استحالت معه الماركسية إلى مجرد لجاج إيديولوجي أفقر النظرية، وأفقدها- بميوعته وطراوته- طابعها العلمي الصارم. وإذ أراد آلتوسير إغناء النظرية وتثبيت علميتها، فإنه قد راح يعود إلى النبع؛ أي إلى ماركس يقرؤه ويعيد اكتشافه، لكنه راح يعود، لا عودة سلفية عميقة تنسخ وتقلد، بل عودة خلاقة تبدع وتضيف، فقد عاد إليه مسكوناً بوعي أصقلته كل تجارب وإضافات العلم والفكر المعاصرين؛ لهذا فإن إضافته قد أغنت الماركسية النظرية، حيث أدمجتها في بنية المفاهيم الأكثر معاصرة، إن قراءته لماركس قد راحت تميز في نصوصه- ومن خلال مفهوم القطعية المعرفية الذي استفاده من إسهام جاستون باشلار في حقل النظرية العلمية- بين خطاب إيديولوجي إنساني سابق على قطيعة ١٨٤٥، وبين

خطاب علمي صارم لاحق. إن إشكالية هذا الخطاب العلمي الأخير لا علاقة لها البتة بإشكالية خطابه الإيديولوجي السابق، لأن ماركس- ما بعد القطيعة قد تحرر نهائياً من شواغل عالمه السابق وانقطع عنه. فإذا كان تحقيق الإنسان لماهيته، هو جوهر إشكالية خطاب ما قبل القطيعة، فإن خطاب ما بعد القطيعة قد راح- متنكرًا تمامًا للإنسان ومصرًا على استبعاده بوصفه مفهومًا غير علمي- يؤسس نفسه على جملة من المفاهيم العلمية الدقيقة الصارمة، كالتكوين الاجتماعي، والقوى الإنتاجية، وعلاقات الإنتاج وغيرها من المفاهيم التي تمارس فعلها في استقلال شبه تام عن عالم الإنسان، حتى أنه ليبدو وكأن البشر عند آلتوسير مجرد حوامل لهذه المفاهيم- التي تماثل الهياكل البنيوية في شمولها وتعاليها- ومن دون أن تكون لهم فاعلية حقة بإزائها، بل إنها، إذ تمارس هيمنة شبه كاملة على عالمهم، تبدو كالأقدار التي لا دفع لها أبداً.

وهكذا تنتهي ماركسية آلتوسير، وعلى العكس تمامًا من ماركسية جارودي، إلى نزعة لا إنسانية يبلورها قوله: «كل تفكير يستمد شرعيته من ماركس، ويزعم في الوقت نفسه أنه يدين بنزعة أنثروبولوجية أو إنسانية، فإنما هو من الناحية النظرية مجرد رماد».

وإذا كان آلتوسير لم يجد في قراءته لماركس إلا منظومة بنيوية من المفاهيم التي تفعل في استقلال عن عالم الإنسان، فإن فوكو بدوره لم يجد عند قراءته- في الكلمات والأشياء-

لمنظومة الثقافة الأوروبية ابتداءً من عصر النهضة إلى الآن، إلا عالمًا من الإبستيميات أو الأنظمة المعرفية التي تسبح، لا في مجال تاريخي تتحقق فيه عمليات انحلال أحدها وتكون الآخر على نحو يقبل التفسير والفهم، بل يهيم في فضاء لا تاريخي ساكن تغيب عنه الحركة، ولا يبقى فيه إلا مجرد تتابع- بطريقة الفانوس السحري لا السينما كما رأى (سارتر)- لأنظمة ساكنة يأتي كل نظام منها في إثر الآخر على نحو لا يقبل التفسير أبدًا، فإن هذه الأنظمة لا تتبلور كبناءات أنجزتها على نحو ما الفعالية الإنسانية، ثم حدث بعد ذلك أن استقلت في مجال معرفي خاص لا يخضع لعالم الممارسة الإنسانية على نحو مباشر، بل إنها تبدو عند فوكو بمثابة وقائع تُفرض سابقة على كل تكوين، وسابقة بالتالي على عملية الانتقال من نظام إلى آخر؛ فإنها تبدو هكذا أشبه بالمثل الأفلاطونية التي تستقل بوجودها في عالم مفارق سابقة على أي تكوين، وإذن فإنها لا تتبلور بعديًا ابتداءً من حصيلة الممارسة الإنسانية في كل عصر، بل تفرض نفسها أوليًا على كل عصر، وبشكل تبدو معه الممارسة عقيمة لا قيمة لها، إذ النظام هنا هو ما يبرر الممارسة دون العكس. ولهذا فإن الذات- إن كان لم يزل لها أي معنى- ليست إلا مجرد حامل للنظام، بل إنها بالأحرى- مجرد نتاج باهت له، والحق أن فوكو لم يجد، بعد غياب التاريخ واختفاء الإنسان كما يختفي الوجه نرسمه على الرمال، إلا عالمًا من الأشباح المنفلتة لا يضبطها البتة شيء، ولعله كان- لسوء

الحظ- عالم القرن العشرين.. عالم الأنظمة البيروقراطية الجامدة التي راحت تضحي بالإنسان على مذابح النظام.. عالم الكيانات الشبحية من كارتلات ضخمة وشركات متعددة الجنسية. إنها إذن- وبالرغم من كل تنكرها للواقع- فلسفة أزمة، وحين لم تجد ملاذًا في الأفق، فإنها راحت تبشر بالفناء والموت. ولعلها اكتفت بأن تجسد الأزمة قوية ومسيطرة، ومصرة، في الوقت نفسه على ألا تدغدغ المشاعر بأي حديث عن الفجر الكاذب، وخصوصًا بعد أن أظهرت التجربة أن البشارة الواثقة التي أطلقتها الوجودية- وسط أجواء الدمار والحرب- عن ذات تصنع نفسها، وتصنع عالمها بالتالي، كانت أحد أكبر أوهام عصرنا. إذ ليس في العالم إلا ذات هي في قبضة أنظمة عاتية، ابتداءً من أنظمة اللغة والعلامات، إلى الأزياء والموضة، والإعلان والتسويق، وحتى أنظمة الطعام، والأنظمة البيروقراطية الجامدة، والإيديولوجيات المغلقة، والشركات العملاقة.. الخ. فكل هذه الأنظمة تتوزع فيما بينها الإنسان على نحو يقضي على وحدته ويفقده هويته، الأمر الذي حدا بالبنيوية، وحين تراءت لها هذه الأنظمة أقدارًا لا مهرب منها، إلى الانكفاء مع فوكو بالذات، يائسة تجتر أسطورة هذاالذي كان يدعي سابقًا بالإنسان.

واللافت أن التجاوزالبنيوي للوجودية لم يقف عند مجرد الكشف عن حدود الذات، باعتبارها مركزًا للعالم، بل تعداه إلى السعي إلى بناء نسق علمي صارم أظهرت الوجودية في بنائه إخفاقًا شاملاً، فقد ازدهرت الوجودية وسط أجواء التهديد

والخطر تحيط بالإنسان من كل جانب. وإذ بدا العلم- لا بطابعه الصوري المحض فحسب، بل وبما يطوره من تكنولوجيا للفناء- أحد أهم مصادر التهديد للتجربة البشرية، فإن الوجودية قد نظرت إليه بعداء مفرط راح معه «إيفان كرمازوف»- البطل الأشهر لديستوفيسكي، وأحد أفراد السلالة الوجودية العظيمة- يصرخ في وجه كل من يضحون بالتجربة البشرية الحية على مذبح العلم: «إنني أحيا بالرغم من المنطق».

كانت الوجودية، إذن، هي صرخة الذات المهددة في عالم يتنكر للإنسان ويتهدد حريته، وهي صرخة كان يمكن أن تنتج- وقد أنتجت بالفعل- أدبًا عظيمًا، لكنها عجزت عن أن تنتج شيئًا في ميدان العلم الذي يقتضي قدرًا من الموضوعية آثرت الوجودية أن لا تلوث به هواء مدينتها، مكتفية فقط بأن تستنشق عبير الذات الفواح. وعندئذ كان البديل البنيوي- الذي بلورته محاضرات «دي سوسير» في علم اللغة العام- قد أظهر خصومة فائقة، لا في مجال الدرس اللغوي الذي تبلور فيه أولاً فقط»، بل وفي الكشف عن إمكانية بناء علوم إنسانية حقيقية. فهنا يبدو التعلق بالموضوع عند حده الأقصى، وذلك من حيث السعي إلى التماس نظام كلي للظواهر ينتظم حركة العناصر داخلها، وبكيفية تمنحها المعقولية والتفسير، ويمكن معها التنبؤ بالحركة المقبلة للظواهر ابتداءً من رصد الحركة الراهنة لعناصرها. ولقد أدى هذا- وعلى قول جارودي- «إلى أن تكتسب العلوم الإنسانية وضعًا ثابتًا لا يقل من ناحية التفسير

والفعالية العملية عن وضع العلوم التي تعالج الظواهر الطبيعية». وهكذا أدركت البنيوية إسهامها الحق في حقل الفلسفة، يتبلور في سياق المواجهة مع الوجودية من أجل العلم في أشد صوره إحكامًا وصرامة... يقول فوكو «لقد أدركنا فجأة- ودون أسباب واضحة- أننا قد بعدنا إلى حد كبير عن الجيل الذي سبقنا، عن جيل «سارتر» و«ميرلوبونتي»، ومجموعة العصور الحديثة الذين وضعوا قواعد الفكر ونماذج الحياة من قبلنا.. ومع أننا لا نزال نسلم بما يتميز به هذا الجيل السابق من شجاعة وقدرة على العطاء، واجتياز متحمس لخوض معارك الحياة والسياسة والوجود، إلا أننا قد اكتشفنا في أنفسنا شيئًا مختلفًا عنهم، حماسًا من نوع آخر، ولعًا بالتصورات المحكمة والنظم الدقيقة، وتمثلت القطيعة بين الجيلين عندما أخذ كل من «ليفي شتراوس» في تحليله الأنثروبولوجي للمجتمعات، «ولا كان» في دراساته عن اللا شعور يؤكدان لنا أن ما نعده «معنى» للأشياء قد لا يكون سوى أثر سطحي ورغوة عابرة، وأن ما ينفذ إلينا بعمق وما يوجد حقيقة حتى من قبلنا، وما يمثل قوام هذه الأشياء على مر الزمان واختلاف المكان إنما هو النظام الذي يتمثل فيها». وهكذا يصر فوكو في نصه على إزاحة المعنى بما هو نتاج ذات تبلغ مركزيتها حد أن العالم يفقد المعنى من دونها، ويلح- في المقابل- على معنى يتمثل في الأشياء سابقًا على وجود أي ذات، حتى إن الذات نفسها لتعد مجرد نتاج باهت له. ولهذا فإن عليها أن تكتفي بمجرد الإنصات، في

تواضع، إلى صوت الباطن دون أن تدعي لنفسها أي خصوصية بإزائه.

ومن المفارقات أن هذا الانحباس في أسر «البنية»، وما استلزمه من الإقصاء المتطرف لكل من الذات والتاريخ سعيًا إلى العالم صارمًا ومحكمًا، قد انتهى إلى نزعة تكاد أن تكون مضادة للعلم. إذ أن البنية تبدو قادرة على أن تهب التفسير والمعقولية لأي واحد من العناصر التي تنتمي إلى مجالها، ومن دون أن تكون هي نفسها قابلة لأي تفسير أو خاضعة لأي معقولية. ولعلها، عبر هذا الانفلات من حدود التفسير والمعقولية، تتجاوز مجال العلم لتسبح في فضاء الميتافزيقا. فالحق أن كون البنية مركزًا تُحال إليه الأشياء من طرف واحد، أعني من دون أن تحال هي نفسها إلى عالم الأشياء، يجعلها أشبه بعقل كلي مطلق يهيمن على كل حركة الأشياء في العالم، ومن دون أن تكون لحركة الأشياء أي تأثير على مسار حركته.

يبدو إذن أنه «العقل يحكم العالم» من جديد، لكنه ليس «عقلاً هيجليًا» يتشكل مع تشكُّل عالم الموضوعات في جدلية لافتة، بل عقلاً ميتافيزيقيًا صرفًا يضع نفسه خارج نطاق أي تشكُّل أو تكون. وهكذا تنتهي النزعة الأكثر حرصًا على العلمية إلى ضرب من الميتافيزيقا المضادة للعلم. فبدا وكأن أي محاولة لتأسيس العلم في عالم اختفى منه الإنسان، وغاب فيه التاريخ هي محاولة ينتظرها الإخفاق لا محالة. ولقد كان ذلك بمثابة الاكتشاف لحدود مفهوم البنية». ذلك الاكتشاف الذي انطلقت منه تيارات ما بعد البنيوية، لا خروجًا من البنية إلى عالم البشر

التاريخي، بل لعبًا في فضاء تتناثر فيه شظايا مركزها الذي تحطم ونظامها الذي يتكسر. واللافت، هنا، أن هذه التيارات قد راحت، في تحطيمها للبنية والقضاء على مركزها، تدرك -ومع دريدا بالذات- عالم الآخرين؛ أعني عالم الأطراف المهمشة على حدود الغرب. ولقد كان هذا الإدراك موازيًا لما تطور إليه نقد الماركسية عند جارودي من ضرورة «الحوار بين الحضارات»- الذي حط به أخيرًا على مرافئ الإسلام- والذي كانت نقطة البدء فيه، أيضًا، هي تحطيم المراكز، أو القضاء على رؤية الغرب لنفسه مركزًا للعالم. ويبدو أن هذا التوجه قد بات يشكل أحد أهم الروافد للفلسفة الفرنسية المعاصرة، ولعله أيضًا يمثل، بالنسبة لنا نحن الذين نعاني الإقصاء والتهميش في العالم الثالث، أحد أهم روافد الأمل في عالم يتحرر من كل ما يكرسه انقسامه وتصدعه.

هكذا كان الإسلام- عند جارودي- انفكاكًا من مركزية الغرب إلى رؤية أكثر رحابة وإنسانية ولهذا فإن أحدًا من أولئك الذين راحوا يدعمون بإسلام الرجل ما يطمحون إليه من مركزية مضادة، لا يمكن أن يكون قد فهم حقًا جوهر إسلام جارودي.

جدل السياسي والثقافي في التجربة العربية تراثية وحداثية

على مدى القرنين، بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطالع القرن الماضي ووقوفهم الراهن على أعتاب ما يتصورونه نظامًا عالميًا جديدًا، فإنهم لم يتوقفوا أبدًا عن السؤال: لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟[١].

وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة الاتفاق بينهم على اعتبار «تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي

(١) إذا كان العرب قد دخلوا بهذا السؤال المركزي الذي صاحبته وانتشرت إلى جواره جملة أسئلة أخرى عن التراث والهوية والعقلانية والحرية والديمقراطية وغيرها، إلى القرن العشرين أيضًا فإنه يبدو- لسوء الحظ- أنهم لا يدخلون إلى القرن القادم (الحادي والعشرين) بذات الأسئلة فقط، بل وبنفس إجاباتها أيضًا، وذلك بالطبع بعد أن يُدخلوا عليها كل ما يتيسر لهم من ضروب الزخارف والزركشات الحداثية وحتى المابعد حداثية.

تعرّفوا عليها) راجعًا أساسًا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسّلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية» راجع أيضًا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «الاستبداد». إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عمومًا سواء ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليًا. هنا يلتقى لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقى محمد عبده مع خير الدين التونسي»[1]. وإذ تحدد الجواب، هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، هو، في المقابل، أصل النهضة، فإن

(١) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت ط١، ١٩٨٥، ص٢٢.

شرط النهضة، عند هؤلاء المفكرين، كان لابد أن يتحدد بتجاوز الاستبداد لا غير(١).

وهكذا كان لابد أن يؤول سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: «كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟». واللافت أن الإجابة على «سؤال السياسة» قد تحدد بطريقة الإجابة على «سؤال النهضة». فإذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه في الاستبداد، بسيادة نقيضه (اللا استبداد) في أوروبا أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنه، هنا، قد راح يربط بين لا استبداد أوروبا وبين: مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»(٢) ومنذئذ والخطاب العربي لا يعرف إلا مجرد السعي إلي استعارة ونقل هذه التنظيمات، وبما يجري تداوله في فضائها من

(١) وهنا جاء تبلور المشكل الأساسي لخطاب النهضة، كمشكل سياسي، لا معرفي.

(٢) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة خير الممالك، تحقيق معن زيادة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٨٣، ص١٩٣، ولسوء الحظ، فإن هذه القراءة لشروط نهضة أوروبا في مجرد التنظيم السياسي، تكاد أن تكون شكلية، بل ومغلوطة على نحو تام، وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذي تعرفوا منه على أوروبا جيشًا وأسطولاً، ونظامًا سياسيًا ومصنعًا، وكان الفكر، في الخلف من ذلك كله متواريًا لا يلتفت إليه أحد على النحو الذي يستحق. وهكذا راحوا يقرءون شروط نهضة أوروبا في مجرد السياسة، وليس فيما ورائها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة. ولهذا فإنهم راحوا يقرءون شروط نهضتهم في مجرد السياسة أيضًا، وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعنى البائس؛ وأعنى من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة، «وليس باعتبارها التكثيف الأعلى لجملة النشاطات الثقافية والروحية التي ينتمظها التطور الخاص للواقع.

مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها، وبين ما يراه موازيًا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيًا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع... وهكذا دون أن يشغله الوعي بالسياق المعرفي الخاص الذي تبلورت واكتملت هذه التنظيمات والمفاهيم في إطاره، فراح، لذلك، يستعير مفاهيمًا انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلالتها الدينية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلاليتها الدينية، ومن هنا عجزه وشقاء وعيه.

والمهم أن العالم العربي قد شهد منذ أواخر القرن الماضي -وبسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات- تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، لكنها -وخصوصًا بعد العجز عن إنجاز الاستقلال، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعي- سرعان ما انحسرت تمامًا عند الخمسينيات، حيث شهد العالم العربي موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحًا لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيرًا وعادلاً هذه المرة. لقد بدا إذن أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد[1].

وبإزاء هذا الإخفاق الشامل، فإن البعض قد مضى يتأمل في مدى ملاءمة الوضع الاجتماعي السائد، أو حتى طبيعة الدولة العربية الراهنة، لبناء الديمقراطية الحقة، وهكذا فإن ثمة

(١) وبالرغم من ذلك فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطي العربي في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني.

من صار- قياسًا على كون الديمقراطية الأوروبية قد اكتمل نضجها بتبلور الطبقة الوسطى ونمو وعيها- إلى أن مأزق الديمقراطية في العالم العربي يرتبط بضعف الطبقة الوسطى وهشاشة وعيها وهلاميته، ومن هنا ضرورة «أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة، على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة شجرة الديمقراطية[1]. وثمة أيضًا من راح يرى عوائق الديمقراطية في طبيعة الدولة العربية التابعة التي «لا تستطيع- مع ضعف أو انعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير الإنتاج والتحكم في فائض القيمة الذي يصب أغلبه في الخارج- أن تفي بوعدها لمواطنيها، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالحاجات المتزايدة بتزايد السكان الذي هو ظاهرة العالم الثالث. وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة عليها، فتقاومه بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج في طلب المساعدة والحماية، وهذه الوضعية هي من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطي[2].

وبالرغم من قيمة هذه التحليلات وجديتها، فإن أحدًا لم يتجاوز، في بحثه عن سبيل لتخطي الاستبداد، السياسة إلى ما ورائها؛ وأعني إلى الثقافة بما هي خطاب يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسي منها. والحق أن ظروف الإخفاق الراهن- في

(١) سلامة موسى: ما هي النهضة؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الاهرة ١٩٩٣، ص١٠٤.

(٢) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (سبق ذكره)، ص١٩٩.

المسألة الديمقراطية وغيرها- تقتضي الحفر فيما وراء كل ممارسة عن جملة المفاهيم والتصورات المعرفية المؤسسة لها في العمق، والتي تفعل فعلها غالبًا على نحو غير مشعور أم مُوعى به. فدون هذا الحفر ستبقى الشروط المنتجة للإخفاق قائمة، في العمق، بلا أى تجاوز. ومن هنا ضرورة البحث عما يؤسس لغياب كل ما هو إنساني وديمقراطي من عالمنا، في بنية الثقافة السائدة، وليس في مجرد الشرط الاجتماعي والسياسي، على أهميتهما... ولعل ذلك، لا غيره، هو القصد هنا.

فإذا كان لابد للحضارة- أي حضارة- من فكرة تقوم عليها[1]، فإن الوحي، بلا شك، هو الفكرة التي قامت عليها

(١) أفاض الفلاسفة الألمان- وعلى الأخص هيجل وإشبنجلر، رغم تباينهما- في الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ في حين يتبين هيجل في هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن إشبنجلر يراه- كالموناد عند ليبنتز- مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث أن كل حضارة تعبر عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى، تمام الاختلاف، في جوهره وأسلوبه وممكنات وجوده، انظر هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص١٦١- ١٦٢، وإشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، (دار مكتبة الحياة) بيروت ١٩٦٤، ٣أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ولابد هنا من ملاحظة أن هذه الروح لا تمثل وجوداً متعالياً علي التاريخ، بحيث تبدو مجرد معطى مطلق، ملقى من الخارج ومفروض مسبقًا، بقدر ما تتبلور في التاريخ- وإن في واحدة من لحظات تبلورها على الأقل- ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفعالية العملي التاريخية على نحو مباشر، لكنه... وحتى مع التجاوز عن الأصل الأنطولوجي لهذه الروح، فإنه لا إدراك لها أبداً خارج التاريخ؛ الأمر الذي يعني أنها لا تنفصل- إن وجوداً أو إدراكًا- عن تاريخها أبدًا.

الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه «لو لم يكن هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية»(١)، وإذ قد يُصار- هكذا- إلى أن الوحي «قد تنزَّل من مصدر مفارق، وعلى نحو يبدو معه أدنى إلى الفكرة المفروضة من الخارج، والتي يستحيل أن تكون مؤسسة لأي حضارة، فإنه يلزم التأكيد على أن كون «الوحي» من مصدر مفارق، لا يحيل بالضرورة إلى أنه، هو نفسه، من طبيعة مفارقة. إذ الحق أن تحليلاً للسياقات التي تشكَّل فيها، تكشف عن أنه قد تشكَّل في التاريخ وبالتاريخ ومن أجل التاريخ؛ الأمر الذي يعني أنه ليس أبدًا مجرد مبدأ قسري مفروض على الحضارة من الخارج، بسبب طبيعته المفارقة، بقدر ما هو المبدأ الباطني المعبر عن روحها الذاتي، وذلك بصرف النظر عن مصدره المفارق؛ والذي يلزم عن تصور فعله ضمن سياق لا تاريخي نقض مبدأ الوحي ذاته، لأنه أبدًا فعل «في التاريخ»، لا خارجه».

والحق أنه يستحيل، رغم المصدر المفارق، تصور مضمون الوحي نفسه من طبيعة مفارقة لأن من طبيعة «المفارق» أنه المكتمل والمتطابق مع ذاته على نحو مطلق، ولذلك فإنه لا ينطوي على أي نزوع نحو مفارقة ذاته، ولا يعرف أبدا إلا مجرد التوحد

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧، ص١٣١، ويبدو- لحسن الحظ أن ذلك يمثل مبدأ مطلقًا، إذ «الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفًا لما تعتقد أنه الحقيقي،.. وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١ (سبق ذكره)، ص١٥٨.

معها. إنه هوية باطنة مغلقة لا ترتبط إلا بنفسها، ويحيل اكتمالها وتطابقها مع ذاتها إلى ذلك الضرب من الوجود- في ذاته Etre- en soi، الذي تصوره سارتر «وجوداً مصمتاً بالنسبة إلى نفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج علي صورة شعور أو حكم أو قانون (يعني وجود متحقق في الخارج). وليس في هذا الوجود سر (يمكن أن يفضه بالتاريخ)، وهو وجود متكتل، جوانية لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، أنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك»[1].... أنه- والحال كذلك- لا شيء أكثر من كونه مجرد هوية مصمتة يستحيل إلا تصورها خلواً من أي حياة. وليس من شك في أن ذلك يعني أن تصور الوحي هوية مكتملة ومتطابقة مع ذاتها ، إنما يؤول إلى جموده ومواته[2]؛ حيث يغدو الاكتمال والتطابق مع الذات- حسب هذا الضرب من منطق الهوية- مجرد واقعة أولى يستحيل معها أي تطور أو تجاوز، وذلك فيما تحيل حياة الوحي (وحتى ثراءه) إلى تصور اكتماله وتطابقه مع ذاته، واقعة نهائية تتبلور عبر ضروب

(١) ج. سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبدالرحمن بدوي (منشورات دار الآداب- بيروت) ط١، ١٩٦٦، ص٤٣.

(٢) لعله يلزم التأكيد على أن الاكتمال، موضوع النقد هنا، هو بالطبع ما يخص التأويل، لا التنزيل. إذ الحق أن ثمة مفارقة ينطوي عليها الوحي بما هو «تنزيل» من مصدر مفارق، يستهدف التأثير في «التاريخي» تتأتى من انغلاق واكتمال «التنزيل» في مقابل انفتاح ولا تناهي «التأويل»؛ حيث التأثير في التاريخ في حاجة، على الدوام، إلى فعل تأويلي منفتح وخلاق. وإذن فإنها مفارقة «الوحي» التي تجعله ينطوي على الاكتمال والانفتاح في آن معًا أو تجعله بناءً منطويًا على الهوية والاختلاف معاً.

من التحقق في أشكال وجود وخبرات تاريخية تخضع للتجاوز الدائم أبداً.

والحق أنه لا شيء أكثر من تصور الوحي مجرد هوية لا ترتبط إلا بنفسها يجعله الأكثر فقراً وخواء، لأن كون الفكرة- أي فكرة- لا ترتبط إلا بنفسها، إنما يحيل إلى أنها لا تعرف شيئًا إلا أن تكتفي بمجرد تكرار نفسها، وبحيث يستحيل وجودها كله إلى ضرب من التكرار الممل والفارغ الذي لا ينتهي. وليس من شك في أن الفكرة، ضمن هذا التكرار، لا تملك الاغتناء بشيء خارجها، ناهيك عن أن تغنيه بالطبع، وإذ العالم، في الخارج، يغتني بأشكال الوجود والخبرات الجديدة التي ينبثق عنها دوماً، بحسب طبيعته، فيما يكون التكرار الفارغ هو قانون حياة الفكرة، فإن ذلك يحيل إلى أن هذه الحياة (إذا صح أنها كذلك) لا تنبثق إلا عن الخواء والإفقار المتزايد.

ومن دون شك فإنه لا شيء يمنع الفكرة من تكرار نفسها إلا أن تفارق إلى الارتباط بشيء خارج ذاتها في العالم. وهكذا فإن حياة الفكرة وثراءها، إنما يدفعانها إلى التخارج في العالم والارتباط بأشكال وجود وصور مباينة لها. وبالطبع فإن هذا التخارج هو ما يجعل من «الاختلاف»- وليس مجرد الهوية الصورية- أحد عناصر علاقة الفكرة بذاتها[1] لأنها- حسب

(١) ولعل في ذلك ما يؤدى إلى ترسيخ أساس نظري للاختلاف، يسمح بقبوله كمبدأ أصيل في عالم الممارسة، وهو ما يعد التوطئة اللازمة لتكريس مبدأ التسامح الذي يعد شرطًا لازمًا لبناء عالم إنساني حقيقي.

هذا الضرب من الاختلاف- تتخارج من ذاتها، لا لتغترب عنها أبدًا، بل لتعود إليها أكثر وعيًا بحدود وجودها وثراء ممكناته، وبآفاق تطورها، ومن هنا ضرورة هذا الجهد الخلاق الذي يتكشف عبره الوحي عن ضروب من التعين يتخارج فيها عن ذاته، ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وثقافية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكرارًا، بل استيعابًا، لماهيته الخاصة وارتفاعًا بها إلى آفاق أكثر رحابة، وبما يجعل الوحي يجد فيها ثراء حياته الحقة.

ولعل من قبيل المفارقة، حقًا أن تصور الوحي موضوعًا للتكرار، إنما يؤول إلى تكريس تناهيه وجزئيته، وذلك من حيث يستحيل التكرار- أي تكرار- إلا في إطار تصور للمعنى في الوحي هو «معطى نهائي- وليس «كلية» لا تتناهى صيرورة اكتمالها أبدًا. وهذا التصور للمعنى يكون مجرد «معطى نهائي، وليس «تكوينًا مفتوحًا إنما يؤول إلى ضرورة تصوره على نحو يكون فيه محددًا وجزئيًا، وهكذا فإنه ينتهي حقًّا إلى تكريس تناهيه وجزئيته[1]. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان التكرار

(١) وإذ لا ينطوي الوعي السلفي الراهن، في مصر وغيرها، إلا على مجرد التكرار الممل للوحي، فإن ذلك يكشف عن تصوره للوحي هوية مغلقة لا تحيل إلا إلى نفسها، ولسوء الحظ فإن هذا الوعي لا يرى في تصور الآخرين للوحي هوية تنفتح على العالم فتسعه وتتسع به في آن معا، مجرد تصور آخر ممكن للوحي، بل يرى فيه ما يدنو من إنكاره. والحق أن الأمر لا يتعلق، في العمق، بالتباين بين تصورين أحدهما يقبل الوحي والآخر ينكره، بقدر ما يتعلق بالتباين بين علاقتين مع الوحي، إحداهما تكتفي بمجرد استهلاكه وتكراره، في حين تطمح الأخرى إلى إبداعه وإعادة إنتاجه ضمن شروط مستجدة.

يتأسس على الانتزاع الكامل للفكرة من سياقها (التاريخي والمعرفي) الخاص، فإنه يؤول بذلك إلى اعتسافها واختزالها والعجز المطلق عن إدراكها وفهمها حقًّا، وتلك سمات الوعي المكرر الذي لايعرف كيف يتجاوز، لا مجرد جزئيته، بل وجزئية موضوعه، وهو الأهم.

وإذن فإنه يستحيل، تبعًا لذلك كله، أن يحتفظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تنزَّل بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حيًّا أو كليًّا، بل إن ذلك يدخله دائرة الاضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لا تنطوي على غير الخواء والتناهي، الذي لا يمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشتى ضروب الخبرة والتطور والوعي.

والحق أنه يلزم التنويه هنا، بأنه إذا كان ثمة من يخشى تصور الوحي «هوية تفتني بشيء خارجها»، فإن ثمة من راح يرى، وأعني «ابن عربي» أن الإلهية نفسها تخضع لنفس مبدأ التخارج والتعلق بشيء خارجها، فإنه لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها (بظهورها الذي يقتضي وجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان)، وإن شئت قلت أن يرى عينه (لأن أعيانها عينه- وهو ما يحيل إلى علاقة الهوية بين الحق وبين هذه الأعيان- الموجودات)، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سره إليه (أي أن يرى (الحق) عينه في كون جامع ويظهر بذلك الكون سره، أي وجوده الخفي إليه)، فإن رؤية الشيء نفسه

بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة (فإن بين الرؤيتين فرقًا بينا، وليس الرؤية الأولى (أعني رؤية الحق نفسه بنفسه) مثل الثانية (أي رؤية الحق نفسه في أمر آخر)، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له»[1]، وهو ما يعني أن الاختلاف والتباين يُظهر للحق من ذاته ما لم يكن ليظهر له من دونه أبدًا.

ولعل هذا الظهور لجوانب من ذات الحق لم تكن لتظهر له نفسه من غير وجود «الخلق» يتجلى، على نحو لافت، من خلال قراءة للحديث القدسي، الذي أولاه ابن عربي «اهتمامًا كبيرًا، كنت كنزًا مخفيًا، فأردت أن أُعرف فخلقت الخلق ، فيه عرفوني (أو عرفت). إذ يبدو أن الحق لم يكن مخفيًا عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضًا؛ لأن آخر أو غيرًا لم يكن هناك، ليكون الحق مخفيًا عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت– منذ الأزل– ضرورة «الآخرية، لبيان حضورها الخلاق، وليس الخفاء عن آخر ليس له بعد وجود، وهكذا فلعل الحق لم يُرد فقط أن يعرف من الآخر، بل لعله أراد، بالأحرى، أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر الذي هو، في حقيقته، هذه الذات بعد أن تخارجت في العالم، وهكذا تتأكد جوهرية التخارج في آخر من أجل التعرف على الذات الحقة واكتمال الوعي بها، وإذ صار البعض إلى تعلق هذا

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، بشرح القاشاني، (مكتبة الحلبي بمصر)، القاهرة ط٢، ١٩٦٦، ص١١– ١٢.

المبدأ بالله نفسه، فإن تعلقه بالوحي يكون أولى لا محالة.

وإذا كان تخارج الوحي يعني تحققه في أنظمة ثقافية ومؤسسات تاريخية، فإن التأويل ينبثق باعتباره الأداة التي يحقق عبرها الوحي تخارجه في هذه الأنظمة، وتلك المؤسسات، وهو ما يعني أن التأويل «هو الكيفية التي ينتظم الوحي عبرها العالم ويحكمه».

وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي للعالم عبر التأويل وبين مفهوم الحاكمية المتداول بقوة في الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن المفهوم الراهن للحاكمية إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ودون أي فاعلية للبشر بإزائه (فهمًا وتأويلاً)، الأمر الذي يؤول، لا محالة، إلى الإهدار الكامل لقدرة الوحي على أن يكون فاعلاً في العالم[1] وذلك من حيث يبدو المعنى في الوحي، ضمن هذا السياق، هو معطى مطلق غير مشروط بأي فاعلية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم، في

(١) وبالطبع فإنها مفارقة الحاكمية التي تنتهي، والحال كذلك، إلى إهدار فاعلية الوحي، وذلك من حيث تبتغي تكريس هيمنته الشاملة؛ وهو الإهدار الذي يأتيها من نفي الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يعد جزءًا من صميم بنية الوحي، لا بما هو مجرد قصد له، بل- والأهم- باعتباره أداة حياته الحقة في التاريخ، ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام علي، عندما أثيرت مسألة «الحاكمية» للمرة الأولى أثناء حرب صفين، بعد أن رفع خصوم الإمام القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى تحكيم كتاب الله، واندفع بعض أنصار الإمام- وقد خدعتهم الحيلة- يرددون نفس الدعوى. فما كان من الإمام إلا أن راح ينبه أصحابه إلى أن القرآن إنما «هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما ينطق عنه الرجال» وكان يعني بالطبع أنه ما من حضور للقرآن في العالم إلا من خلال الإنسان وبه.

جوهره، هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطى مطلق، الأمر الذي يسمح له بالحضور الفاعل في عالم، هو بدوره تكوين تاريخي.

وإذا كان التكون التاريخي لعالم الإسلام قد راح يتحقق من خلال الإمامة «التي أخذت- ومنذ وقت مبكر جداً- تمثل الأساس المركزي لكل من الفكر والممارسة في هذا العالم الآخذ في التبلور، فإن ذلك يكشف عن الارتباط الجوهري والعميق بين كل من التأويل» باعتباره الأداة التي يتخارج عبرها الوحي في العالم، وبين «الإمامة» باعتبارها الأداة التي يتكون عبرها هذا العالم نفسه تاريخياً. إذ التخارج النظري للوحي، عبر التأويل، في ضروب من الإبداع الفكري والثقافي، يبقى محض تجريد ما لم يتعين في ضروب من الممارسة الواقعية (الاجتماعية والسياسة)[1]؛ وأعنى ما لم يتحقق في نظام دولة يحققه ويتحقق به في آن معاً. وبالطبع فإن هذه الدولة تتبلور، لا كمجرد شكل سياسي فقير لتنظيم المجتمع، أو بالأحرى قمعه، وذلك بسبب كونه مفروضاً على المجتمع من خارجه، بل كتحقيق للفكرة الحضارية الخاصة بهذا المجتمع[2]؛ وعلى النحو الذي تكون فيه

(١) وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أن هذه الضروب نفسها من الإبداع النظرى تتحدد بنوع الممارسة الواقعية القائمة، وإن عبر السعي إلى تجاوزها في الأغلب.

(٢) ومن حسن الحظ أن ذلك تحديداً، هو ما ينتهي إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار؛ وأعنى الفارابي وابن خلدون خاصة. إذ الدولة، عندهما، تبدو تجلياً للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة المدينة اليونانية بما هي تحقق لفكرة حضارية مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من =

هذه الدولة «أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع؛ أعني أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم[1]، ولهذا فإنها (أي الدولة حسب هذا التصور) تستحق أن تكون جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يستحيل معه التاريخ تمامًا دونها. وإذا كان يبدو، هكذا، أن هذه الدولة» هي الأصل في التكون التاريخي للعالم، وذلك من حيث يستحيل- وحسب هيجل بالطبع- الحديث عن عالم تاريخي تكوّن قبلها، فإنه يمكن القول بأن «الإمامة» بدورها هي الأصل في التكون التاريخي لعالم الإسلام، وذلك من حيث ارتبط التشكُّل التاريخي لكل من الفكر والممارسة في الإسلام بإشكاليتها المركزية[2].

= انفتاح الفارابي خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التي تنطوي عليها كل منهما. ومن هنا أيضًا تمايزها عن الدولة العربية الراهنة، بما هي مجرد، شكل سياسي مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتدجينه.

(١) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٥٦، ولكن لا ينبغي أن يستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة- هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها، (المصدر السابق، ص١٥٩)، وإذن فإن الدولة تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق وتتحدد بها أيضًا، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

(٢) فإذ ارتبط التبلور التاريخي بانتقال الإنسان من حالة الوجود الطبيعي إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم عبر العقل، فإن ذلك يؤكد على أن «الدولة» هي الأصل في التكوين التاريخي للعالم. وبالطبع فإن الأمر نفسه ينطبق على الإمامة التي استطاعت بدورها أن ترتفع بالإنسان، في شبه الجزيرة، من حالة الوجود الطبيعي في «قبيلة إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم في «دولة» ورغم أن «القبيلة» قد ظلت فاعلة وبقوة، في بناء هذه الدولة، فإنها لم تعد، هنا، وجودًا مستقلاً بذاته، بل راح يتجلى حضورها من خلال الدولة» فقط.

وبالطبع فإنها الإمامة «حين تصبح أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع كالأدب واللغة والفقه والأخلاق، وحتى العلم وسائر فروع الفكر الديني[1]؛ وأعنى حين تصبح أساسًا لكل نشاط فاعل وخلاق للذات الإنسانية بإزاء الوحي فهمًا وتأويلاً وتحقيقًا له في هياكل وأبنية سياسية واجتماعية، وتتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جدباء، أو حتى تنظيرًا فقيرًا لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب السلطانية المتأخرة. وإذن فإنها الإمامة «حين تصبح قرينة» التأويل «وصنوه[2]؛ وهو الاقتران الذي لمحه الصحابي الجليل (عمار بن ياسر) من خلف غبار المعارك في صفين»؛ حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قناع للصراع على التأويل[3]. ثم أكد

(١) ولعل كون الإمامة هي الأساس لكل هذا النشاط الإبداعي يتأتى من خلال انسراب البنية التي تبلورت في حقل معرفي انبثق أساسًا من الانشغال بمعضلة الإمامة، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التي أبدعتها الثقافة، فقد كان الانشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التعين النظري الأول للوحي في (علم الكلام)، وهذا العلم هو الحقل الذي تبلورت في فضائه الصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها؛ الأمر الذي راحت معه كافة الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة وتفسير وغيرها) تتوجه- تأكيدًا لإنتمائها إلى نفس الثقافة- إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

(٢) رغم أن الإمامة التي يقترن بها التأويل، على هذا النحو من العمق، تتجاوز كونها مجرد سياسة، فإن كون السياسة لا تغيب عنها رغم كل شيء يحيل إلى الرابطة الجوهرية التي عرفتها الثقافة العربية (تراثية وحداثية) بين الثقافة والسياسة، وإلى حد أن مسار الواحدة منها يكاد أن يكون نفس مسار الأخرى.

(٣) فإذ اتجه (ابن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلاً: نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط٢، القاهرة ١٩٦٦، ص٤١٢، فإنه كان يكشف =

الاقتران نفسه، ابن قتيبة- وهو بصدد «تأويل مختلف الحديث»، حين ربط بين «اختلاف الناس على التأويل، وبين تنازع سلطانين، كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه»(١). وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط(٢)، وذلك من حيث أن

= بذلك عن أن الإمامة (أو الخلافة)، كأصل للنزاع في صفين، هي المظهر، وأن التأويل هو الجوهر، ولكن من دون أن يعني ذلك لا جوهرية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يحدده أيضًا. فالأشعرية، مثلاً، كجوهر تأويلي لسلطة ما (هي السلطة التي سادت أبدًا)، لم تكن تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما معًا؛ أعني الإمامة والتأويل بالطبع.

(١) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر، ١٣٢٦هـ، ص١٩٣، والحق أن هذا الوجه التأويلي للإمامة يتضاءل- وإلى حد الغياب أحيانًا- في النصوص السنية. ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذي اختزلوا الإمامة في مجرد التأويل، بل وبما حدث من الانقطاع الذين تكرس مع ولاية معاوية بين الأمراء والعلماء»، حيث كان الأمراء- حسب ابن العربي- قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقًا، والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقًا والأمراء آخر، نقلاً عن: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٢٣٤، ولعل دلالة هذا الانفصال بين العلماء والأمراء تتمثل، لا في الانفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل في الإشارة فقط إلى إمكان عدم توحدهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي، ودولته مع معاوية (انظر: المصدر السابق، ص٢٣٥). ولعل ذلك ما يؤكده إصرار الشيعة- في المقابل- على توحيد الإمامة والتأويل في شخص واحد كجزء من تأسيهم، بالطبع بنموذج «دولة التنزيل»، حيث يتوحد في شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم) الإمامة والتأويل في شخص واحد. بينما لا يُشترط ذلك عند أهل السنة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

(٢) ومن المفارقات أن ثمة، لابن قتيبة نفسه، نصًا يختزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط؛ وأعني به نصه الشهير «الإمامة والسياسة».

السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمهما، الأمر الذي يعني أن تجد الدولة، هكذا ما يؤسسها ثقافيًا في مبدأ باطني خاص (هو الوحي وتأويله)؛ ومن هنا قوتها وتمكنها، ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة– ضمن هذا السياق– لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث أن الوحي يمثل، عندئذ ، مبدأ قسريا يفرض نفسه على الدولة من الخارج؛ وأعنى أنه يصبح مبدأ خارجيًا فقط. وإذ المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساس أي وحدة أو تماسك باطنيين، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا، خارجيين أيضًا، الأمر الذي يكرس، تبعًا لذلك، ضعف الدولة وهشاشتها، وليس قوتها وتماسكها[1]. وأما أن يكون الوحي مبدأ باطنيًا للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعني أن تكون وحدتها وتمساكها باطنيين أيضًا. ومن هنا، لا شك، قوة الدولة؛ أعني من حيث كونها تمثل تجسيدًا لمبدأ باطني خاص (هو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان لابد أن يتوقف انهيارها وتفككها– تبعًا لذلك، على تحول الوحي بتأثير العجز عن تطويره وإغنائه، إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة). ومن هنا اختلاف هذه الدولة في طور قوتها عن الدولة العربية الراهنة، التي واجهت ظروف عجز الدولة التقليدية السابقة عليها، لقرون طويلة، عن تطوير المبدأ الحضاري الذي كانت تقوم عليه الأمر الذي أحاله

---

(١) ولعل ذلك هو مأزق الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيرها إلى تكريسها عبر الفرض القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج.

إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة، وهو ما آل بها أخيراً إلى التفكك والانهيار[1] فاضطرت وريثتها (أعني الدولة القطرية الراهنة) إلى استعارة مبدأ آخر تقوم عليه، وكان ذلك هو المبدأ العلماني «الذي كان قد أثبت فاعلية كبيرة في سياق آخر، ثم استحالت هذه الفاعلية إلى قوة النار والبارود التي عانى منها الآخرون خارج حدوده. وهكذا فإنه رغم القيمة القصوى لهذا المبدأ وجدواه في سياقه الخاص، إلا أنه قد استحال، وبسبب الفرض القسري له من الخارج على دولة لا تنتمي إليه ثقافيًا، إلى مجرد قشرة هشة تخفي ضعف هذه الدولة وهشاشتها، بل وتكشف عن كون وجودها ذاته مرهون بإرادة خارجية محضة[2]

(١) وبالطبع فإنني أعني دولة آل عثمان، التي لم تعرف شيئًا تقدمه للإسلام على مدى القرون، إلا مجرد القوة تحميه بها، والحق أن الإسلام لم يكن، على مدى هذه الفترة الطويلة، في حاجة إلى القوة فقط، بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى ضخ الدماء في شرايين حضاراته الشاحبة، وذلك عبر تطوير مبدأ الوحي وإغنائه. وهنا لم يكن آل عثمان– الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والاستحواذ، وبدونما أي سند من حضارة أو تراث– يملكون البتة شيئًا يقدمونه للإسلام.

(٢) إذ «الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز بأكثر مما ترتكز على مجتمعها «انظر علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٩٩. ولعل ذلك يرتبط بظروف نشأة البورجوازيات أو النخب العربية، التي كان بيدها مهماز النهضة والاستقلال في عصر تحول البورجوازية الأوروبية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولاً إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكومًا بهذا الهم لا غيره، حتى لقد لاح للبعض أن «تاريخنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال إرتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري، وتاريخ إعادة وتجديد جلدها=

ومن دون أن يكون تجسيداً لمبدأ باطني ذاتي، الأمر الذي يكشف بالطبع عن عرضية وجودها ولا جوهريته. وهنا فإنه إذا كان البعض قد أدرك عجز هذه الدولة الراهنة شاملاً، فاندفع يسعى إلى استعارة المبدأ التراثي القديم الذي أسس لدولة السلف، فإن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يُستعار بها، أن يمثل أي تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل لعله يفاقم مأساتها، وذلك من حيث لا يعرف، بدوره، إلا مجرد الفرض، القسري للمبدأ السلفي على الدولة من الخارج، الأمر الذي لن يؤول إلا إلى دولة هشة غير متماسكة أيضًا. إذ الأمر يقتضي تحويل المبدأ السلفي من مبدأ خارجي يُفرض قسراً على تلك الدولة إلى مبدأ باطني يخصها، وهو ما يتعذر إلا عبر فعالية تأويلية تغيب عن الوعي السلفي الراهن لسوء الحظ، والحق أن كلا المبدأين (السلفي والعلماني) في حاجة إلى مقاربة إبداعية، كيما يتحول كل منهما من مبدأ خارجي محض يفرض على الدولة الراهنة من خارجها إلى مبدأ باطني ذاتي يؤسس لجوهرية وجودها وفاعليته.

ولعل ذلك يكشف عن حقيقة أنه فيما يقوم الجذر الأعمق للاستبداد في هذا الفرض القسري لمبدأ حضاري على مجتمع أو دولة لا تنتمي إليه ثقافيًا، فإن الحضور الإنساني الفاعل والخلاق، وذلك عبر المقاربة الإبداعية لكلا المبدأين (السلفي والعلماني)، لكي يستحيلا من مبادئ خارجية تُفرض قسراً من

= وشكلها حسب تطور هذا النظام «انظر: برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، (مؤسسة الأبحاث العربية)، بيروت، ط٤، ١٩٨٦، ص٤٨.

الخارج إلى مبادئ ذاتية باطنية، هو ما يؤسس – في المقابل – لعالم أكثر تسامحًا وأقل تسلطية. إذ الحق أن تسلطية الدولة الحديثة في العالم العربي إنما تستفاد من هذا الجذر الأعمق المنتج لكل استبداد، وأعني من الفرض القسري للمبادئ والأفكار بدلاً من مقاربتها إبداعيًا وإعادة إنتاجها[(١)] وإذا كان ذلك يعني أن تجاوز الاستبداد، على صعيد كل من الثقافة والسياسة، إنما يرتبط بحضور فاعل للإنسان مبدعًا ومنتجًا للمبادئ والأفكار، وليس مجرد مكرر ومستهلك لها، فإن الأمر – لسوء الحظ – قد مضى فيما يتعلق بتطور كل من الثقافة والسياسة، في العالم الإسلامي على غير هذا النحو.

لعل الثقافة هي النتاج الذي يحيل عبره الإنسان كل ما لا ينتمي إليه من أشياء العالم وكائناته إلى وجودات تخصه وبناءات تنتمي إلى عالمه؛ الأمر الذي يعني أنها الوسط الذي يسعى من خلاله الإنسان إلى أنسنة العالم وفرض هيمنته عليه، وجعله وجودًا يخصه ويعنيه. ولهذا فإن كل الأشياء في العالم تنفصل، من خلال الثقافة، عن وجودها المحايد (الطبيعي والزماني) الذي يفتقر للمعنى، وتستحيل إلى وجود تاريخي مسكون بالمعنى والدلالة يخص الإنسان وينتمي إليه[(٢)] وفي كلمة

(١) انظر: على مبروك: مساهمة في التحليل المعرفي للعنف السياسي (كتاب قضايا فكرية)، العدد ١٢، ١٤، (الأصوليات الإسلامية)، أكتوبر ١٩٩٣، ص٤٢٠– ٤٢٦.

(٢) وهكذا فإن حجرا ما أو قطعة من المعدن أو الخشب هي مجرد شيء بلا هوية أو معنى، ولكنها حين تتشكل طبقًا لمبدأ روحي ما، لا تصبح حجرًا أو قطعة معدن، بل تشكيلا يجسد روح حضارة أو نظام ثقافة ما.

واحدة، فإن الثقافة هي الذات الإنسانية تتخارج في العالم وتفيض من روحها على موجوداته وأشيائه.

وإذا كان يبدو، هكذا أن الثقافة- على العموم- هي السعي إلى بناء العالم من منظور إنساني، فإنه يبدو- لسوء الحظ، أن تطور الثقافة الإسلامية قد راح يمضي، لا في اتجاه تكريس الطابع الإنساني للعالم، بل في اتجاه التنكر لهذا الطابع بالأخرى،. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن هذه الثقافة قد ابتدأت تبلورها في سياق حقل، كان قد راح، هو نفسه، يسجل منذ فترة مبكرة تغييبًا مطردًا للإنسان وتهميشًا له؛ وأعني بذلك حقل السياسة[1] ولهذا فإن «أي» تحليل لهذه الثقافة وللفكر العربي الإسلامي، سواءً كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصًا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته... حيث إن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم (كالحال في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة) وإنما كانت تحددها السياسة»[2].

فمنذ البدء يشهد حقل تبلور الثقافة الإسلامية أن منتجيها كانوا صناعًا للسياسة ثم انتهت بهم احباطاتهم في هذا الحقل إلى الانشغال بخطاب الثقافة. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن

---

(١) وهكذا رغم أن السياسة تتحدد بالثقافة، فإنها تحددها كذلك.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (دار الطليعة للطباعة والنشر)، بيروت ط١، ١٩٨٤، ص٣٤٦.

الفرق الإسلامية التي راح يتبلور معها خطاب الثقافة الإسلامية لأول مرة، قد انتهت إلى هذا المصير بعد حقبة تزيد على القرن كانت تسعى خلالها إلى تغيير العالم من خلال ممارسة السياسة، وآل بها الإخفاق في هذه الممارسة إلى الانشغال بالتنظير في حقل الثقافة، فالملاحظ أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت أولاً بوصفها أحزابًا للمعارضة السياسية، وقد اتخذت هذه المعارضة، في البدء شكلاً عمليًا، تمثل في العديد من الثورات التي أضرمها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جوبهت هذه الفرق بالقمع والإبادة العنيفة؛ فإن ذلك قد اضطرها إلى تبني ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلت، على نحو خاص، في الانكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان (السيف) إلى ميدان (القلم)، أو من السياسة إلى الثقافة، وهكذا راحت تصوغ أنساقًا ثقافية وعقائدية مضادة لتلك التي تروج لها السلطة. ولقد كان ذلك هو ما حدث، مثلاً، مع التشيع- الذي انبثقت منه كل فرق الإسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة- والذي ظل مدة طويلة عنوانًا على حركة سياسة فقط، ولم يتحول إلى نسق نظري مغلق، إلا مع الإمام جعفر الصادق ١٤٨هـ وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى التشيع من ضروب القمع السلطوي ماعجز، في صورته الأولى، عن تحمله، والحق أن الأمر نفسه ينطبق على الاعتزال وغيره[١].

(١) بل إنه إذا كان هذا التحول قد انبثق في الإسلام، بعد أن تبلورت حوله سلطة تحكم باسمه، وتمارس أقسى ضروب القمع العقلي والسياسي، حتى لقد آلت إلى ضرب =

ولسوء الحظ فإنه يبدو أن هذا التحول من السياسة إلى الثقافة قد اتخذ شكل التحول من «الأنثروبولوجي» أو الإنساني إلى «الثيولوجي» أو اللاهوتي، أو من العياني إلي المجرد، وكان ذلك لأن البعض راح يتعالى بالصراع من صراع في (الأرض) مجاله السياسة إلي صراع في (السماء) حقله الثقافة. وبالطبع فإن ذلك كان يعكس جوهر أزمة هذه الثقافة التي راح (الإنساني) يتعرض للتهميش فيها، وذلك فيما تقصد الثقافة، من حيث هي كذلك، إلى ترسيخ حضوره وتكريس فاعليته، وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد راح يبرر أولوية السياسة على الثقافة بأن حاجة الدولة في ابتداء أمرها إلى (القلم) تكون أدنى من حاجتها إلى (السيف)؛ فإنه يبقى أن ترتيبه للعلاقة بينهما ينطوي على تصور (السيف) يصنع أحداثًا ويخلق أوضاعًا، ينشغل (القلم) بتكريسها والحفاظ عليها[1]، وبالطبع فإنه ليس

= من الاغتراب المادي والروحي للإنسان في العالم، فإن هذا التحول يبدو عامًا وشاملاً، وذلك من حيث قدم هيجل «تحليلاً لظاهرة التحول هذه يتعلق بالديانة- المسيحية، في كتابه «وضعية الديانة المسيحية»؛ وفيه رد «هيجل» تحول المسيحية من دين لا مجال فيه لاغتراب الإنسان عن ذاته، إلى مذهب كهنوتي جامد، إلى تحول المسيحية إلى (سلطة) تحقق أهدافها عن طريق خنق كل حرية للإرادة والعقل ولهذا جعل هيجل «مهمة جيلنا (وإذا كان يقصد جيله، فإنها مهمة جيلنا أيضًا) أن يضطلع بجمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء»، وذلك عبر تقويض ما هو كهنوتي وجامد في المسيحية. انظر: محمود رجب: الاغتراب، (دارالمعارف بمصر)، ط٢، ١٩٨٦، ص١٢٤: ١٢٣- ١٢٧، وزكريا إبراهيم: هيجل، (مكتبة مصر) القاهرة، ١٩٧٠، ص٤٤- ٤٥.

(١) فقد صار ابن خلدون إلى أن «السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد =

= أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني؛ والسيف شريك في المعونة وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها بما ينالها من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها، فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى إقطاعًا، وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهملة في مضاجع أغمادها إلا إذا نابت نائبة أو دعيت إلى سد فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة إليها، فتكون أرباب الأقلام في هذه الحالة أوسع جاهًا، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسًا، وأكثر إليه ترددًا، وفي خلواته نجيا (أي مسامرًا لأنه (أي القلم) حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم مبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بوادره «ابن خلدون: المقدمة، ج٢ (دار نهضة مصر)، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ، ص٦٩٦- ٦٩٥. وإذ يبدو ابن خلدون، هكذا، نموذجًا للمثقف الذي يرى في الثقافة مجرد مطية لصاحب الدولة يمتطيها حين يشاء، فإن الغريب حقًا أن ثمة من الحكام أنفسهم من كان أكثر وعيًا بالدور الذي يلعبه المثقف للسياسي، فهذا «نظام الملك»- الوزير العباسي المشهور نموذج (للسياسي) الذي يعرف القيمة الكبيرة (للمثقف) الذي كانه «الغزالي» فإذا كان من جملة سعى به البعض ضده عند السلطان «أن قال السلطان عنه إنه ينفق في كل سنة على الفقهاء والصوفية والقراء (وهم مثقفو العصر) ثلاثمائة ألف دينار، ولو جيّش بها جيشًا لطعن به باب القسطنطينية فاستحضر السلطان نظام الملك الوزير واستفسره عن الحال. فقال: يا سلطان العالم... إنك تنفق على الجيوش المحاربة في كل سنة أضعاف هذا المال، مع أن أقواهم وأرماهم لا تبلغ رميته ميلاً ولا يضرب سيفه إلا ما قرب منه، وأنا أجيّش لك جيشًا تصل من دعائهم سهام إلى العرش لا يحجبها شيء من الله» انظر: صدر الدين على الحسيني: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق محمد نور الدين (دار اقرأ) ط٢، بيروت ١٩٨٦، ص١٤٠- ١٤١ وهكذا فقد كان الحكام بحاجة ماسة إلى تقريب العلماء وتكريمهم ليؤيدوا سلطانهم الدنيوي بسلطان العلماء الروحي، انظر: أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، (دار الهلال٩، القاهرة دون تاريخ، ص١٣.

م

من سبيل إلى ذلك أفضل من التعالي بجوهر الصراع في العالم من العياني إلى المجرد.

والغريب حقًا أن خطابات المعارضة داخل هذه الثقافة لم تفلح في كسر هيمنة الخطاب السائد وتقويض سطوته، بقدر ما راحت تتماهى، غير واعية فيما يبدو، مع سعيه إلى التعالي من الأنثروبولوجي إلى الثيولوجي. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الخطاب السائد لم يسلك بحياد تجاه الخطابات المضادة، بل مارس عليها ضغوطًا وانزياحات كانت شديدة الفعالية، لأنها راحت تجد ما يدعمها في سياق معرفي يتضمن سيادة نمط من التفكير «النقلي» من جهة[1]، وفي شرط تاريخي واجتماعي

(١) ولعل سيادة هذا النمط من التفكير النقلي «تتأتى من أن النقل» كان الآلية الجوهرية التي اشتغل بها العقل الإسلامي طوال حقبة ممتدة، وحتى اللحظة المركزية في تشكل الثقافة الإسلامية؛ أعني لحظة التدوين، بل وأثناء هذه اللحظة وحتى بعدها، إذ الحق أن معظم العلوم التأسيسية في الثقافة، والتي كان يتشكل فيها العقل بمثل ما كان يشكلها، قد راحت تتبلور أساسًا حسب هذه الآلية النقلية»، وحيث «المؤلفون في التفسير» في ذلك العصر (كانوا) يعتمدون على نقل ما روي من تفسير الآيات عند الصحابة والتابعين، فإن زادوا شيئًا فترجيح أحد هذه الأقوال، وكذلك الشأن في «الحديث» أهم ما يشغل المحدث جمع الأحاديث وامتحان أسانيدها (رواتها ونقلتها) لمعرفة جيدها من رديئها وهكذا، ومثل ذلك يقال في علم اللغة والآداب، إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، ونمط الرواية فيهما هو نمط الرواية في الحديث، فاللغوي يروي ما سمع من العرب، أو يروى ما سمع من علماء شافهوا العرب وهكذا، والأديب يروي ما سمعه من إعرابي أو عالم، وكثيرًا ما يذكر السند كما يذكره المحدث مثل الذي نرى في كتاب الأغاني». انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٢، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٨، ص١٦. وإذ يبدو، هكذا، أن النقل يمثل الآلية الجوهرية التي تشكلت بها الثقافة، فإن ذلك ما يبرر مركزيته داخلها.

يتجاوب مع هذا النمط التفكيري من جهة أخرى(١) وهكذا راحت هذه الخطابات النقدية تعاني حصاراً جعلها تندفع- ولو على نحو غير واع- إلى تبني بعض آليات الخطاب السائد. وهنا يشار على سبيل المثال، إلى أنه إذا كان الاعتزال قد انبنى على أولوية «العياني» على «المجرد»؛ الأمر الذي يتجلى في أسبقية «العدل»- وهو المبحث العيني الخاص بالإنسان على «التوحيد»- وهو المبحث المجرد الخاص بالله-، وكان ذلك هو مصدر جذريته في مواجهة الخطاب السائد في الثقافة، الذي انبنى، في المقابل، على أولوية المجرد على العياني أو التوحيد على العدل (وهذا بالطبع إذا كان ثمة وجود للعدل أصلاً)، فإن أمر الاعتزال لم يقف عند مجرد انسراب هذه الأولوية النقيضة إليه، ويحيث راح- ومع القاضي عبد الجبار بالذات(٢)- ينبني حسب هذه

١) إذ الحق أن آلية التفكير النقلي، كانت تلائم تماماً وضعاً تاريخياً واجتماعياً، راح يقصد إلى تثبيت الأوضاع القائمة لصالح الأجنحة المتميزة اجتماعياً واقتصادياً من قريش، والتي حسمت الأمر لنفسها على نحو نهائي منذ الفتنة، وراحت تسعى إلى تثبيت دعائم سلطتها من خلال أنظمة الثقافة. والحق أنه يلزم التأكيد هنا على أنه فيما يكون (العقل)، خصوصاً حين يتسلح بالنقد هو آلية نفي القائم وتقويضه، فإن نقيضه (النقل)، في المقابل، يكون آلية تثبيت هذا القائم وتكريسه.

(٢) والحق أن أولوية «التوحيد» على العدل «عند القاضي عبد الجبار، تتجاوز ما صار إليه البعض من أن قيمة التوحيد أعلى من قيمة العدل: انظر تصدير: أحمد فؤاد الأهواني لكتاب القاضي: شرح الأصول الخمسة، نشرة عبد الكريم العثماني (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٥، ص١٠، إلى أن تكون نتاج الأشعرية المبكرة للقاضي؛ الذي كان في ابتداء حالة يذهب في الأصول مذهب الأشعرية» انظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب «المنية والأمل»، تصحيح توما أرنولد، (دار صادر)، بيروت، ١٣١٦هـ، ص٦٦ ولعل ذلك يعني أن الأشعرية المبكرة للقاضي عبد =

الأولوية للتوحيد على العدل، بل أن ثمة من سيأتي بعد القاضي (وأعنى تلميذه النيسابوري) قاصراً كتابته على التوحيدفقط من دون العدل، الأمر الذي يعني أن الاعتزال أخيراً قد راح ينبني، على نحو نهائي طبقاً لآليات الخطاب النقيض. والحق أن الأمر يتجاوز الاعتزال إلى غيره من الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، والتي تتجلى مأساتها الحقة في كونها لم تقف فقط عند حدود العجز عن كسر هيمنة هذا الخطاب السائد وتجاوزه، بل لعلها راحت تدعمه وتدور في فلكه، حين راحت الآليات المنتجة لهذا الخطاب السائد ونظامه تنسرب إليها فتشكلها حسب نظامه، وتخضعها لهيمنته وتوجيهه. فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عند السطح، ومكرسة له في العمق(١).

= الجبار لم تفارق تماماً بناء تفكيره، بل تخفت داخل لا وعيه المعرفي، وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل عنده، وحتى على بناء المضمون أحياناً. ولابد، هنا، من ملاحظة أن الأمر فيما يتعلق بانسراب الآليات الأشعرية إلى الاعتزال يتجاوز «الشخصي» إلى الموضوعي؛ وأعنى أنه يتجاوز ما هو خاص بالأشعرية المبكرة للقاضي، إلى شروط الحصار الأشعري للاعتزال، والتي دفعته- لا واعياً- إلى تبنى آلياته.

(١) انظر قراءة أوسع لظاهرة الانسراب المعرفي إلى الخطابات المناوئة في: على مبروك: السياسة والتاريخ، الخطاب التاريخي في علم العقائد، (دار التنوير) بيروت (تحت الطبع)، الفصل الرابع بالذات الذي يتابع، في أحد جوانبه، ظاهرة الانسراب الأشعري إلى خطابات الفرق المعارضة، وبالذات الشيعة والمعتزلة وكذا: الانكسار المراوغ للعقلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون، في (ألف) مجلة البلاغة المقارنة، الصادرة عن: الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد ١٦، ١٩٩٦، عن (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ص٨٩- ١١٥ حيث الأمر يتعلق بمتابعة =

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التطور داخل الثقافة بأسرها قد راح يمضي في اتجاه تهميش الإنسان وسلب فاعليته- وذلك من حيث لم تفلح حتى الخطابات المعارضة في تقويض هذا الاتجاه، بل أنها راحت تخضع لهيمنته وتوجيهه كما سبق القول- فإنه يلزم التأكيد على أن التطور، على هذا النحو، في حقل الثقافة (هذا إذا صح أنه تطور بالفعل)- كان يعكس الاتجاه المتزايد نحو تهميش فاعلية الإنسان ومسئوليته في مجال السياسة. إذ الحق أن الممارسة السياسية الإسلامية تشهد، منذ الفتنة، إبتعاداً عن المبدأ الذي حافظت عليه «الخلافة» ضمن حدود ما؛ وأعنى به مبدأ مشاركة «المحكومين» في الفعل السياسي(١).

= ظاهرة الانسراب نفسها فيما يعرف بالخطابات الأكثر عقلانية عند ابن رشد وابن خلدون، وكذا: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، قراءة أولية، في (أدب ونقد)، العدد ١٤٠، ١ إبريل ١٩٩٧، ص٨٩- ٩٥، حيث متابعة الظاهرة نفسها في أحد الخطابات المعاصرة والحق إن الظاهرة في حاجة إلى دراسة أعمق.

(١) وإذا كان يشار في ضرب المثل على هذه المشاركة، إلى القول الشهير الذي خاطب به أبو بكر رعيته قائلاً «إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني» فإن ما جرى أثناء تولية» علي بن أبي طالب» يكشف عن حدود هذه المشاركة على نحو كامل، فقد بويع «علي» خليفة، لا بوصاية مباشرة من خليفة كما أوصى أبو بكر بعمر، ولا بمجلس ينعقد لاختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين أسماهم معاوية «أوباش أهل العراق وحمقى الفسطاط (مصر) وغوغاء السواد» وليس أشراف القوم وسادتهم، وهكذا للمرة الأولى والأخيرة فيما يبدو، يختار المستضعفون من العامة والغوغاء، وليس السادة والرؤساء. والحق أن علياً نفسه لم يستوعب لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهري- كان مؤقتاً للأسف- في بنية النظام السياسي، فإنه عندما «أتى الناس (الناس وليس السادة) علياً في داره، فقالوا: نبايعك، فمد يدك، لابد من أمير، فأنت أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى =

وذلك في اتجاه تركيز هذا الفعل بكامله في شخص الحاكم فقط.

وإذا كانت نقطة البدء في هذا الاتجاه السياسي تنطلق من «عثمان» الذي راح ينظر للخلافة بوصفها قميصاً قمصه الله إياه، ولا دخل للناس في الأمر، فإن خلفاءه وورثته من الأمويين قد تبنوا هذه السياسة على نحو كامل، وإن بكيفية مراوغة تناسب دهاء معاوية مؤسس هذه السياسة[1] ولقد كان ذلك ما صار إليه أحد معارضيهم من المعتزلة الأوائل، حيث اتجه بخطابه إلى «الحسن البصري، المعارض الأكبر للأمويين، شاكيًا» أن هؤلاء الملوك (يتحدث هكذا عن ملوك «لا خلفاء» أو أمراء للمؤمنين) يسفكون دماء المسلمين، ويأكلون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجري على قدر الله»، فكشف بذلك عن جوهر سياستهم التي دارت حول نفي القدرة والفاعلية عن الإنسان (محكومًا) ونفي المسئولية عنه (حاكما)، ولهذا فإنه لن

= وأهل بدر فهو الخليفة» وهكذا تقف حدود المشاركة عند (الصفوة) من أهل الشورى وبدر ولا تبلغ (العامة) أبدًا ولولا أن الناس قد خوفوا عليًا وثاروا عليه فقبلها منهم لكان قد عصر عينيه عليها ثالثة، حسب إقرار الأشتر النخعي» أحد خلصائه، انظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، (طبعة الحلبي٩، القاهرة ١٩٦٧، ج١، ص٤٧- ٧٤.

(١) ولقد كشف معاوية عن هذا الطابع المراوغ لسياسته، حين راح يغطي على جوهرها التسلطي قائلاً «إنا لا نحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» فبدا وكأنه يسمح للناس بدور، ولو كان مجرد الثرثرة، وهو الذي سمح لنفسه بالتعالي بمسألة توريث الحكم ليزيد ابنه، من كونها أمرًا تحقق بإرادته وقضائه الخاص، إلى كونها قضاء من الله، وذلك حين مضى، في مواجهة ناقديه، إلى «أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم» انظر ابن قتيبة: مصدر سابق، ص١٥٨.

يكون غريبًا أن يمضي أحد معارضيهم من المعتزلة المتأخرين هذه المرة، إلى أن الجبر عقيدة أموية[1]، وهنا يلزم التأكيد على حقيقة أنه رغم كون النص يخايل بأن الجبر المقصود هو الجبر الديني، فإن أحداث التاريخ وشواهده، لتكشف- على نحو لا خفاء فيه- عن أنه كان، في العمق، جبرًا سياسيًا؛ وذلك من حيث راح يوفر الأساس الأيديولوجي لسلطة تسعى إلى تغييب الحضور الإنساني بالكلية، لا في مواجهة الله حسب مخايلة «الجبر الديني»، بل في مواجهة الحكام الذين لم يجدوا ما هو أفضل من (الله) يخفون وراءه جملة ممارساتهم الباطشة واللاإنسانية.

وإذ الأمر، هنا، يتعلق بالسياسة التاريخية، كما مورست بالفعل، وليس بالسياسة النظرية كما كُتب عنها، فإنه يبدو أن الأمر في السياسة النظرية قد مضى، رغم طابعها المثالي والوعظي، في اتجاه تبرير ضروب من السلطة تستمد أساسها من مجرد الغلبة أو الشوكة، وليس من رضاء المحكومين وإرادتهم الحرة، وهكذا فإن الأمر في السياسة لم يتطور أبدًا إلى الأفضل، بل لعله راح ينحدر إلى الأسوأ، لا في مجال الممارسة فقط، بل وفي حقل الخطاب أيضًا. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن المعارضين في حقل السياسة لم يكونوا أفضل حالاً من الناقدين في خطاب الثقافة، وذلك من حيث لم يقفوا، فقط عند

(١) وفيما يناسب القول الأول واحدًا من المعتزلة الأوائل الذين مارسوا الثورة في حقل السياسة، فإن هذا القول الأخير يناسب واحدًا من المتأخرين الذين انشغلوا بالمعارضة في خطاب الثقافة.

حدد العجز عن طرح ما يتجاوز السياسة القائمة، بل ولأنهم راحوا كذلك يكرسون تلك السياسة حين مضوا يمارسون حسب قواعد نظامها.

وهنا يشار، على سبيل المثال كذلك، إلى أنه إذا كان قد بدا للشيعة، أن خلافة الإمام علي، وآل البيت عمومًا، غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فإنهم قد انتهوا من ذلك إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة لم يشكوا لحظة واحدة في أنها المؤهلة وحدها لتحقيق (إرادة السماء) ولهذا فإنهم قد انشغلوا بالبحث عن إرادة أعلى تستند إليها الإمامة مطلقًا. حتى لقد مضوا إلى أنه «ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هاديًا ومرشدًا لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعدادًا لتحمل أعباء (الإمامة) العامة، وهداية البشر قاطبة، يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعين إلا بتعيينه.. فالإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى»[1]. وهكذا صارت الإمامة شأنًا من شؤون السماء التي لا دخل للبشر فيها مطلقًا.

ولو أن الظرف التاريخي كان يسمح للشيعة بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلاً يتجاوز مأزق السياسة القائمة، بقدر ما كان يمثل تحولاً من نمط سياسي ينبني على هيمنة «أرستقراطية» ذات مضمون (قبلي) (tribal)، إلى آخر ينبني على سيادة أرستقراطية» ذات مضمون (ديني). وإذ انحصرت

(١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، بيروت ١٩٧٣، ص٧٤.

الأرستقراطية الأولى في الأجنحة المتميزة اجتماعًا واقتصاديًا من قريش، فإن الأخرى قد انحصرت في جناحها المتميز دينيًا؛ وأعني آل البيت خاصة، وهكذا قدم الشيعة تجاوزًا مقلوبًا لمأزق ما كان ليتسنى تجاوزه إلا عبر المزيد من «الأنسنة» والتسييس الديموقراطي، وليس الأرستقراطي. لقد كان، إذن، تحولاً، وليس تجاوزًا. إذ التجاوز الحق كان يمكن أن يتحقق، لا باستعارة مضمون مغاير للنمط السياسي السائد نفسه، بل بتفجير هذا النمط شكلاً ومضمونًا، والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغها لو تأمل الذهن المغزى الحق لتولى ابن أبي طالب للخلافة، الذي تحقق بإرادة حرة ذات مضمون اجتماعي لافت، حيث مارسها أولئك الذين أسماهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء). وبالرغم من أن هذا التحول قد أمد النسق الشيعي بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، وذلك من حيث أحال الموت في سبيل الإمامة إلى ضرب من الاستشهاد لأجلها، فإنه راح يمثل مأزقًا لذات النسق أيضًا؛ وذلك من حيث آل، في خطاب الثقافة، إلى نفي فاعلية الإنسان وتهميشه على نحو يكاد أن يكون تامًا، حين انتهى إلى تصور التاريخ فضاء (انتظار) لعودة الإمام الذي غاب (أعني المهدي)، ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا وظلامًا. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان، حسب هذه الفكرة المهدوية، كنتاج لفاعلية الإنسان (وعيا وممارسة) في مواجهة عالمه وبفضله؛ وهي مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان الذي

يتجاوزها، بالطبع، عبر المزيد من الوعي والفعل الخلاق، محققًا عبر هذا التجاوز تاريخًا ينتسب إليه حقًا، بل يتحققان (أي قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، وبدون أي جهد من الإنسان الذي لا حضور له ضمن هذا السياق (فاعلاً)، بل الحضور له (منتظرًا) فقط أن يتحقق وعد الله و (شاهدًا) على تحققه. وهكذا آل الأمر إلى غياب للإنسان في نسق لم يكن ليحقق أهدافه، في مواجهة خصومه، إلا من خلال حضوره وفعله، وتلك مفارقته التي أدركها البعض وراح يسعى إلى تجاوزها، وهنا يشار إلى جهود على شريعتي وغيره من مفكري التشيع المعاصر.

وإذن فقد بدا أن الخطاب الواحد الذي ساد في كل من السياسة والثقافة، وراح ينسرب إلى الخطابات المناوئة فيعيقها عن زحزحته ويخضعها لهيمنته، كان هو قدر التجربة التاريخية للإسلام، ولسوء الحظ فإن الثقافة لم تكتف فقط بأن تعكس ما جرى في مجال السياسة من تهميش للإنسان وتغييب له، بل إنها راحت تستره وتغطى عليه بالزخارف والإكسسوارات ذات الطابع المثالي؛ وعلى نحو يدعمه بما يطيل أمد بقائه؛ حتى لقد استحالت، هي نفسها، إلى جذر وأساس يستمد منه هذا الوضع النافي للإنسان أسباب وجوده، الأمر الذي يعني أنها قد استحالت إلى بنية متعالية بعد أن استقلت عن الواقع الشارط لها، وراحت تمارس فعلها في الواقع بعد ذلك، على نحو متعال وغير مشروط، وليس من شك في أن هذا الفعل في الواقع على

هذا النحو المتعال وغير المشروط، لابد أن يؤول، حتماً، إلى واقع يعيد إنتاج نفسه، لأنه ما لم يحقق الذهن الامتلاك النقدي والواعي لهذه الثقافة، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاجها أبداً؛ الأمر الذي يعني أنها– والواقع أيضًا– لا يمكن أن يكونا موضعًا لأي تطور أو تجاوز. ومن هنا ضرورة التحليل النقدي لخطاب هذه الثقافة، توطئة لامتلاك الوعي بها، والذي يعد الشرط اللازم لكل سعي نحو خلخلة جذور الاستبداد وغياب الإنسان في بناء كل من الواقع والوعي الراهن، وذلك لأن الواقع– على قول جادامر– ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو اتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى (ويمتلكه)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه، بل أنها تصبح أصلاً لإعادة إنتاجه هو نفسه.

وانطلاقًا من أنه يمكن التمييز ضمن أي ثقافة بين (المجال) الذي تتحقق فيه علومًا وفنونًا وممارسات من جهة، وبين النظام الذي يفسر كل ما يتحقق في مجالها وتنتظمه من جهة أخرى، فإن نقطة البدء في أي تحليل لثقافة ما لابد أن تنطلق من ضرورة الوعي بحدود هذه الثقافة وحقول تحققها، وكذا بالنظام البنيوي القار فيما وراء هذه الحقول (المعرفية) يمنحها المعقولية والقابلية للتفسير. وإذ كان تحليلاً منتجًا للثقافة لابد بالطبع أن يتجاوز مجرد الوقوف عند (مجالها) إلى التماس (نظامها)، فإنه يمكن المصير إلى أنه إذا كانت الثقافة الإسلامية تنطوي على

حشد كبير من الحقول المعرفية أو العلوم التي راحت تتشكل من خلالها، كعلوم الدين واللغة والآداب، والعلوم العقلية والإنسانية، بل وحتى ضروب الممارسة الفنية والتقنية، فإن تحليلها المنتج لابد أن يتجاوز مجرد الرصد الخارجي لحقولها المتعددة، (الذي يقف عند مجرد الوصف الجامد لموضوعاتها والتأريخ لها كوحدات معزولة) إلى اكتشاف نظام علاقاتها الباطن، ورصد بنيتها العميقة.

وهنا فإن وعيًا بهذا النظام الباطن لا يمكن التماسه أبدًا إلا ابتداء من تحليل هذه الحقول نفسها، تحليلاً لا يحصر نفسه ضمن الحدود الجزئية لكل واحد من هذه الحقول، بل ينفتح من خلالها على ما يشملها ويتعداها في آن معًا. فرغم أنه لا يمكن بلوغ البنية العميقة لنظام ثقافة ما، إلا من خلال التحليل المعرفي لأحد النصوص الجزئية التي تنتمي إلى هذه الثقافة فإن هذا النظام يتجاوز، لا شك، إطار هذا النص الجزئي إلى ما يشمله مع غيره من نصوص، ليس فقط داخل حقله المعرفي الخاص (كالحديث أو التاريخ أو التفسير مثلاً)، بل وضمن سائر الحقول المعرفية داخل نفس الثقافة؛ الأمر الذي يعني أن نظام الثقافة إنما يشمل النص الجزئي ويتعداه في آن معًا. وهكذا فإنه إذا كان نصًا ما (كصحيح البخاري مثلاً) ينتمي إلى حقل معرفي جزئي هو (الحديث)، فإن نظام الثقافة يطويهما معًا في جوفه ويتجاوزهما أيضًا إلى الانطواء على غيرهما من النصوص والحقول.

ورغم أنه يبدو، هكذا، أنه لا يمكن التماس النظام الكلي للثقافة إلا ابتداء من حقولها الجزئية، فإن ذلك لا يعني أبداً أولوية هذه الحقول (الجزئية) على النظام (الكلي). إذ الحق أن الثقافة تحقق هذه الحقول المعرفية في جزئيتها، بنفس القدر الذي تحقق به هذه الحقول الثقافة في كليتها، حيث الثقافة لا يُوعى بها بوصفها نظامًا كليًا إلا عبر هذه الحقول، تمامًا كما أن هذه الحقول لا تكتسب المعقولية والقابلية للتفسير إلا عبر انتمائها إلى نظام كلي ينفي عنها جزئيتها المضادة للعلم. وهكذا فإن الجدلية وليست القبلية Priorism هي مضمون العلاقة بين الثقافة وسائر حقولها ونصوصها، وإذا كانت كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلى نظام ثقافة ما تتضافر جميعًا- وبكيفيات متباينة- في صوغ بنية هذا النظام والتعبير عنه، فإنها تتباين فيما بينها في درجة انكشافها وتجليها عن هذا النظام، ونظام إنتاج المعرفة المتداول في محيط كل منها[1]؛ وبما يعني أن حقلاً معرفيًا يكون أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجلى والصياغة الأكمل لهذا النظام، ولعل ذلك يرتبط في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول، إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون ابتداء من الطبيعة الخاصة لموضوعه أكثر مقاربة للتنظير

(١) وهكذا فإن نظام إنتاج المعرفة المتداول في حقل التاريخ مثلاً، لا يختلف فقط، عن نظيره المتداول في حقل علم آخر كالبلاغة مثلاً، بل إنه يختلف داخل نفس حقل «التاريخ» عند ابن خلدون عنه عما كان قبله، وبالطبع دون أن يحول هذا الاختلاف عن أنطواء نظام الثقافة الكلي عليها جميعًا.

والتجريد، في مقابل غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاصة ارتباطًا بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامة تشوش على الحضور الجلي للنظام البنيوي.

وإذا كان يبدو، هكذا أن النظام البنيوي لثقافة ما، إنما يتبدى من غير تشويش في أكثر حقول هذه الثقافة مقاربة للتنظير والتجريد، فإن ذلك يعني أن «الفلسفة» هي مجال التجلي الأظهر لأنظمة الثقافة، إذ يعكس الطابع النظري المجرد للنشاط الفلسفي، من جهة، درجة من الشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرة الفلسفة، على التكشف، أكثر من غيرها، عن نظام الثقافة التي تنتمي إليها. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان نظام الثقافة ينطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيطها، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه من علوم ومعارف، فإن الفلسفة بما هي الحقل الذي يجعل من نظام التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس) موضوعًا له، ساعيًا إلى التماس قواعده الباطنة وشروطه المؤسسة ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاء هذا النظام بلا تشويش، وأخيرًا فإنه إذا كان النظام في الثقافة هو كذلك، لأنه «كلي» فإن ذلك مما يجعل قرابته مع الفلسفة أقوى، وذلك من حيث لا تعرف الفلسفة لنفسها موضوعًا إلا «الكلي» وليس الجزئي بكل ما ينطوي عليه من قصور ومحدودية.

وإذا كان التنظير الذي عرفته الثقافة الإسلامية قد ارتبط، حال تبلوره، بالدين على نحو جوهري، فإن ذلك يعني أن التماس

نظام هذه الثقافة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الحقل الأكثر مقاربة، لا لمجرد التنظير والتجريد فقط، بل وللمضمون الديني أيضًا . ولعله يكون حقل «علم الكلام» الذي مضى البعض- تأكيدًا لطابعه التنظيري- إلى أنه يمثل «الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين» فيما صار كثيرون- تأكيدًا لمضمونه الديني- إلى حد اعتباره علم «أصول الدين» أو «التوحيد» أو «الذات والصفات» أو «العقائد». وليس من شك في أن هذا العلم كان لابد أن ينطوي انطلاقًا من كونه الأكثر تنظيرًا والأكثر انشغالاً بالمضمون الديني- على التشكل الأكمل والتعبير الأجلى عن نظام بنية الثقافة الإسلامية، ولذلك فإنه العلم الأكثر مركزية فيها... تلك المركزية التي راحت تتجلى في اعتبار الانتماء في العلم، لا مجرد محدد للإنتماء في العقيدة أو الدين فقط، بل محدد للانتماء (أو عدمه) إلى الثقافة بأسرها[1]، وكذا فيما

(١) وهنا يشار إلى ما صار إليه بعض «الأشاعرة» من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات في الأدب وعلوم اللغة، وتفسير القرآن وعلوم السنة والحديث، والفقه والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي «ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة،...، حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يرجع إليه في تعرف شيءمن الشريعة، ولا كان لهم إمام يُقتدي به في فروع الديانة... (وحتى إذا) صنف بعض متأخري القدرية (مثلا) في تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول» انظر: الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسيني، (مطبعة الأنوار) القاهرة ط١، ١٩٤٠، ص١١٨. وهكذا يكشف النص عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق الثقافة الإسلامية إنما تنتمي إلى بنية النسق المهيمن داخل علم الكلام (وهو النسق الأشعري)، وإن الأنساق المناوئة لهذا النسق، لم تنتج إلا المهمش وغير المتداول في الثقافة.

انتهت إليه حقول معرفية شتى داخل الثقافة من السعي إلى هذا العلم تستعير مفاهميه، وحتى مقولاته، كأسانيد نظرية وإطارات مرجعية تعالج من خلالها بعض مشكلاتها وقضاياها الخاصة. بل إن مركزية العلم قد راحت تتجاوز مجرد ذلك، إلى أن إنجازات معرفية هامة قد تبلورت خارج حدوده الخاصة ابتداءً من الانشغال بقضاياه المركزية[1]، وأيضًا تنبثق المركزية من حقيقة أن آليات وطرائق إنتاج المعرفة المتداولة ضمن نظام الثقافة الإسلامية قد راحت تجد، ضمن هذا العلم لا سواه، تسويغها النظري الكامل الذي كان لابد أن يرتفع بها من مجرد «ممارسة جزئية» تفتقر إلى ما يؤسسها معرفيًا، وترتبط فقط بظروف لحظة ما وشروطها، إلى مستوى «الآلية» التي تجد ما يؤسسها في بنية معرفية أشمل. ولهذا فإنه إذا كان الاشتغال بتلك الاليات، أو بعضها قد تم في العقائد (وهي موضوع علم الكلام) لاحقًا على الاشتغال بها في علوم أخرى أثناء التدوين، فإن الاشتغال بها في العقائد قد ارتفع بها، بالطبع من فقر الممارسة التى يعوزها التأسيس إلى إغنائها بالتأسيس المعرفي الشامل[2] ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن منهج الرواية وصحة

(١) وهنا يشار إلى أن المنجز البلاغي الكبير للجرجاني الماثل في نظرية النظم- التي تعد رأس الأمر وتمامه في البلاغة العربية- لا يمكن أن يجد تفسيره كاملاً إلا في كونه قد تبلور كجزء من الانشغال بقضية كلام الله التي تعد إحدى قضايا علم الكلام الهامة.

(٢) والحق أنه يلزم التمييز، فيما يتعلق بنشأة العلوم بين كل من الأسبقية التاريخية والأسبقية المعرفية، إذ ثمة من العلوم ما يكون الأسبق تاريخيًا في التبلور، لكنه تابع معرفيًا لما تبلور لاحقًا عليه، وذلك من حيث يجد في هذا الذي يلحقه مجمل =

السند، الذي سبق الإلماح إلى كونه «الآلية» التي انبتت أثناء التدوين بحسبها علوم التفسير والحديث واللغة والآداب، قد ظل مجرد ممارسة تفتقر لأي تسويغ نظري، إلى أن ارتفعت به نظرية الجوهر الفرد ذات الحضور المركزي في النسق الأشعري، من هذا المستوى الفقير إلى مستوى الآلية التي تأسست ميتافيزيقيا وانطولوجيا، وهكذا فإن الأمر في العلم لم يكن يتعلق إذن بمجرد صياغة قواعد العقائد، بل- والأهم- بصياغة قواعد التفكير وآلياته التي اشتغلت بها الثقافة بأسرها، ولعل ذلك يكشف عن أن سعيًا نحو تحليل الثقافة الإسلامية- توطئة لاكتشاف نظامها- لابد أن يتخذ نقطة بدئه من هذا العلم المركزي، بل إنه يمكن القول انطلاقًا من أن ضربًا من القطعية مع الثقافة التراثية عبر استيعابها وتجاوزها، لم يتحقق بعد، أن

= الشروط المعرفية التي تجعل تبلوره ممكنًا. ولعل ذلك ما تؤكده- مثلاً- حقيقة أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفيًا لعلم أصول الفقه، رغم أن هذا العلم الأخير قد انجز اكتماله المنهجي قبل أصول الدين. ولهذا فإنه لن يكون غريبًا أن يمضي باحث كبير» إلى أن «القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري (في أصول الدين)، تمامًا مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجهت- ومن الداخل كذلك- القواعد المنهجية التي قررها الشافعي، انظر: الجابري: تكوين العقل العربي. (دار الطليعة للطباعة والنشر). بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص١١٦، إذ كان يعني، بالطبع، أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجهت قواعد الأشعري العقدية انطلاقًا من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري العقدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقًا من الأسبقية المعرفية والمنطقية لعلوم أصول الدين على أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي، وليس التاريخي، هو ما يعول عليه في سياق تحليل بنيوي للثقافة.

الأمر «فيما يتعلق باتخاذ العلم نقطة بدء في التحليل، يتجاوز إطار الثقافة التراثية إلى الثقافة الحداثية أيضًا[1].

واللافت أن رصدًا للسياق التاريخي الذي تشكل فيه هذا العلم المركزي- والذي يعد، في العمق، سياقًا لتشكل نظام الثقافة ذاتها ليتكشف عن ضروب من الاجتهاد والتعدد سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحًا أمام هيمنة لا هوادة فيها لواحد منها فقط. وبالطبع فإن ذلك لم يكن أبدًا نتاجًا لتميزه الشامل وتفوقه المبدئي، بقدر ما كان اعتمادًا على قوة خارجية، أو سلطة

---

(١) وذلك- لحسن الحظ- ما يؤكده باحث معاصر راح يسرد تجربته راويًا: «طيلة سنوات عديدة كنت أعتقد أن الحل يكمن في الإبستمولوجيا، وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها كنت مسحورًا قبل كل شيء بالحداثة والعلم والتكنولوجيا. وكنت مسحورًا بتلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأشياء في أوروبا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق على جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، ففلسفة العلوم أو فلسفة المعرفة هي التي تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة. وهي التي تبلور معايير التقدم وطرائق الاكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت أكتشف- وياللدهشة الكبرى- أن الحل يكمن أولاً في الثيولوجيا لا في الإبستمولوجيا» أنه يكمن في علم الكلام، في علم الله، في علم اللاهوت قبل أن يكمن في علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات، وفهمت عندئذ إن تحرير السماء سوف يسبق حقًا تحرير الأرض. وعرفت ألا جدوى من تحرير الأرض قبل تحرير السماء. هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا. هذه السماء التي ترتكس فيها الغيوم السوداء وادلهمت على مر القرون السكولاستيكية» انظر: هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات «مقال ضمن مجلة الوحدة» التي تصدر عن «المجلس القومي للثقافة العربية» الرباط، العدد ١٠١، ١٠٢، فبراير/ مارس ١٩٩٣، ص٢٤.

سياسية استمدت منه بالذات المشروعية والتبرير، فراحت ترد له المقابل دعمًا وتكريسًا لهيمنته وسيادته التي لم تكن، عندئذ، إلا مجرد هيمنتها الخاصة[١] وهكذا فإن ما ينطوي عليه العلم من طابع استبعادي وإقصائي، هو مجرد وجه لنفس الطابع الذي يقوم في عالم الممارسة، وانطلاقًا من أن جميع عناصر العلم ومباحثه الجزئية لابد أن تتضافر في تكريس هذا الطابع الاستبعادي وتأكيده، فإنه يمكن الاكتفاء، بالطبع، بتحليل واحد فقط من هذه العناصر؛ حتى ولو كان مجرد «التعريف» الذي يقدمه العلم لنفسه، أو يقدمه، بالأحرى، النسق المهيمن داخل العلم.

«علم الكلام... يتضمن الحجاج (أو الدفاع) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[٢]، هكذا راح النسق المهيمن داخل العلم يطرح –على لسان أحد كبار منتجيه– تعريفًا للعلم لا شك في جدارته. والحق أن جدارة هذا التعريف الذي ينطوي على التبلور النهائي للتصور الأشعري

---

(١) وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار– كالأشعرية مثلاً– في إطار العلم، والثقافة بالتالي، لا ترجع– على عكس ما يجرى الإيهام به– إلى أي جدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلى التاريخ الذي يحقق وحده هيمنة بعض الممكنات ويفرض تهميش غيرها، ولكنه إذ يستنفد هذا الذي يحقق هيمنته، وبحيث يجعل التحول عنه لازمًا، فإن دوام هيمنة مذهب ما، رغم استنفاد ممكناته، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخي، وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، حـ ٣ (سبق ذكره)، ص ١٠٦٩ .

للعلم، لا تتأتى فقط من كونه يصدر عن أشعري متأخر (هوابن خلدون)، بل- والأهم- لأنه يصدر عن أهم مؤرخ للعلوم الإسلامية إلى عصره. وإذن فإنها الجدارة المزدوجة معرفياً وعقائدياً.

وإذا كان أهم ما يلاحظ على هذا التعريف، لأول وهلة، أنه يتكشف عن مجرد السعي إلى تقديم العلم على نحو عقائدي خالص، فإن الوقوف عند بعض التساؤلات التي يثيرها- وهي كثيرة-، لتتكفل بالكشف عن مضمون مغاير بالكلية.

ولعل أول وأهم ما يثار من تساؤل يتعلق بالخصم الذي يدافع العلم عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية في مواجهته، فإذ يخايل التعريف بأن هذا الدفاع قد تبلور في مواجهة الخارجين على العقائد سواء من أهل الديانات الأخرى أو الذين ينكرون الأديان على العموم؛ الأمر الذي يعني أن العلم قد تبلور أساساً من الانشغال بالخصومة مع «الآخر» غير المسلم، فإنه يبدو- على العكس- أن نقطة البدء في تبلور العلم هي صراعات الداخل وخصوماته. حيث الصراع على الإمامة، وما ارتبط به من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها، كان أول وأهم ما اصطرعت حوله الفرق وراحت تبلور العلم ابتداء من التفكير فيه. ولهذا فإن العلم لم ينشأ- حسبما يخايل التعريف- مدافعاً عن عقائد الإسلام في مواجهة الخارجين عليه، بل نشأ، بالأحرى، من خلافات الفرق التي اشتعلت صراعاً في العالم ثم تنظيراً في العقائد.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الأمر في حاجة إلى نوع من التحليل التاريخي لرصد السياقات السياسية التي تبلور فيها العلم، فإن ذلك ما يمكن إنجازه- لا من خارج العلم- بل من العلم ذاته؛ وأعني من مجرد رصد التباين بين نوعين من المصنفات داخل العلم، أولاهما- وهي الأسبق ظهوراً- تختص بالتأريخ للفرق، والأخرى- ذات الظهور المتأخر- تختص بوضع نظام العقائد. وتتجلى دلالة هذا التباين في الكشف عن حقيقة أن العلم قد تبلور أولاً- كنوع من التأريخ (السياسي والديني) للفرق، ثم راح يكتسي طابعًا نظريًا مجردًا، أصبح معه علمًا خالصًا للعقائد، وبالأحرى لعقائد الفريق الذي ساد وهيمن. ولعل هذه البداية للعلم «تاريخًا للفرق»- التي تشكلت أساسًا من الانشغال بقضية الإمامة- أو السياسة)- تقطع بأن السياسة، لا الإيمان، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم من الانشغال به؛ مدافعًا عن موقف في مواجهة آخر، ومنحازًا لفريق ضد آخر من الفرق المتناحرة داخل الإسلام ذاته، ثم راح- أي العلم- يكتسي طابعًا نظريًا استحالت معه الإمامة وهي جذره العيني الأول- إلى مجرد هامش تافه يسعى العلم لتغييبه، ليحيل نفسه إلى بنية عقائدية مقدسة ينبغي تلقيها بالتسليم والخضوع، دون أي مساءلة أو نقد. ولعل هذا السعي إلى تجنب المساءلة والنقد هو المسؤول عن تقديم العلم لنفسه على نحو عقائدي خالص. فإذ

يتخذ العلم من عقائد الإيمان موضوعًا له، يثبته ويدافع عنه، فإنما ليوهم بأن نقده إنما يمثل نقدًا لموضوعه (وهو العقائد). وإذ يتعذر طبعًا نقد هذا الموضوع، نظرًا لحساسيته الخاصة، فإن ذلك يحيل إلى استحالة نقد العلم نفسه، انطلاقًا من استحالة نقد موضوعه الذي يتوحد معه. وهكذا يقدم العلم نفسه- ومنذ البدء- باعتباره غير قابل لأي نقد أو مساءلة.

والعجيب أنه إذا كان هذا الجزء من التعريف قد انطوى على السعي إلى إخفاء ما يتضمنه العلم من الانحياز لفريق من المسلمين ضد آخر (وبما يعنيه ذلك من السكوت عن الأصل السياسي للعلم)، خلف الشعار النبيل الخاص بالدفاع عن العقائد على العموم، فإن الجزء الثاني من التعريف قد صار إلى كشف هذا المسكوت عنه وفضحه. لأن ما صار إليه التعريف- في هذا الجزء- من أن العلم يتضمن أيضًا: «الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»؛ لا يكتفي فقط بتحديد الفريق الذي ينحاز له العلم (وهو أهل السنة والسلف)، بل ويضع اعتقادات هذا الفريق كمعيار يعد المخالف له مبتدعًا ومنحرفًا «فإستبدل الانحراف» بالمغايرة والاختلاف، والابتداع «بالرأي والاجتهاد». ولعله كان يمكن- لولا الانحياز المسبق- كتابة هذا الجزء من التعريف بلغة محايدة تشير إلى الرد على مجرد المخالفين (وليس المبتدعة المنحرفين) لاعتقاد أهل

السنة. لكن النص آثر استخدام لغة مسكونة بحكم قيمة سلبي على نحو مطلق، حيث لا تكتفي بالإشارة إلى مجرد «الانحراف» بما ينطوي عليه من دلالة أخلاقية سلبية، بل وإلى «الابتداع» بما ينطوى عليه من الضلالة المفضية إلى سوء المصير... وذلك بالطبع توطئة لنفي المخالف وإقصائه، لا في هذا العالم فقط، بل وفي العالم الآخر أيضًا.

وبالطبع فإن هذه اللغة المسكونة بالانحياز لابد أن تسرب انحيازها إلى القارئ الذي يصبح، ابتداءً من هذا الانحياز المسبق الذي تسرب إليه، غير قادر على إنتاج معرفة حقة بموضوع العلم، سواء ما يتعلق منه بالنتاج الفكري لكافة المخالفين لأهل السنة والأشاعرة (أو الفريق السائد)، أو حتى ما يتعلق بالنتاج الفكري لهذا الفريق نفسه؛ وذلك من حيث تسرب هذه اللغة إلى القارئ حكم قيمة مسبق، يكون بالطبع إيجابياً في حال الفريق السائد، وسلبيًا في حال خصومه. وليس من شك في أن هذه الأحكام المسبقة، سواء بالسلب أو الإيجاب إنما تحول دون إنتاج القارئ لأي معرفة حقه بموضوعه.

وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن التعريف- في جزئيه- ينطوي على نزعتين تتضافران معًا في تغييب الإنسان والتنكر له، تتمثل (أولاهما) في تلك النزعة الاستبعادية الصارمة التي تتجلى في نزوع الفريق أو النسق المهيمن داخل العلم على أن

يضع نفسه في هوية واحدة مع الدين الحق، وبحيث يصبح الاختلاف معه، لا اجتهاداً يكشف عن ثراء كل من الواقع والنص وتعدد الممكنات داخلهما، بل ضرباً من الانحراف عن الدين الحق ونوعاً من الابتداع فيه. وهكذا فإن النسق الأشعري قد راح من البغدادي، يلح تكريساً لهيمنته[١]، على أن يتماهى مع «الدين القويم والصراط المستقيم» مميزاً نفسه عن الأنساق المناوئة التي لا تعبر إلا عن «الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة»[٢] فهو نسق القوامة والاستقامة في مقابل الهوى والضلالة، نسق الفرقة الناجية في مقابل الأخريات الهالكة، نسق الجماعة وأهل السنة، في مقابل أهل الفرقة والبدعة. وهكذا يتوازي النسقان، ولا يلتقيان، في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تؤول دوماً إلى استبقاء واحد منها فقط، ونفي وإقصاء ما عداه؛ إذ كيف لخطاب الرأي والهوى أن يوجد وهناك القوامة والاستقامة؟ إن مآله- لا ريب- هو النفي من حقل الملة والأمة معاً، وأن النفي والإقصاء يلحقانه أيضاً خارج العالم،

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الجديدة، بيروت١٩٧٣، ص٢- ٣.

(٢) يلح الكثيرون على ربط هيمنة النسق أو الخطاب الأشعري بكونه خطاب الوسط لأمة جعلها الله أمة وسطاً. والحق أن قراءة عميقة لبنية الخطاب الأشعري لتتكفل بالكشف عن كونه ليس خطاباً للوسط بحال، بل إنه خطاب إطلاق وإلغاء بلا وسط، إطلاق الفاعلية والتأثير للمطلق (إلها في المجرد وحاكماً في المتعين)، وإلغاء فاعلية الإنسان والعالم، والحق أن ذلك يعني أنه لا علاقة لهيمنة الخطاب بمضمونه المعرفي الحق، بل الأمر يتعلق بدواع أخرى غير معرفية.

حيث لا شيء هناك إلا المصير «إلى الهاوية والنار الحامية»... وهكذا فإن الإقصاء في العالم يتبعه الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المهيمن هنا لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين، بل ويصر على النبذ الكامل لمخالفيه فيهما أيضاً.

وأما ثاني النزعتين، فإنها تتعلق بذلك النزوع إلى تغييب السياسة من بناء العلم، رغم الدور المركزي الذي لعبته في تبلوره. وإذا كان هذا التغييب للسياسة قد تبدى كجزء من سعي النسق الأشعري- الذي تماهى مع العلم- إلى تحويل نفسه لبنية مقدسة لا ارتباط لها بالتاريخ، فإن ثمة دلالة أخرى لهذا التغييب تتأتى من التأكيد علي الغياب الأعمق للإنسان؛ حيث السياسة هي، في الجوهر، بلورة لفاعلية الإنسان في العالم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهنا فإن ما أشار «الغزالي» إلى اعتباره وظائف «أعتقد كافة السلف وجوبها على العوام» والتي تتصاعد من التقديس والتصديق إلى الاعتراف بالعجز وعدم السؤال، ثم إلى الإمساك والكف، حتى التسليم، أخيراً، لأهل المعرفة والعلم[1]؛ الذين كان ينبغي أن يستحيلوا- ابتداء من ذلك كله- إلى مركز السيادة العليا التي لا تكتفي فقط بإنتاج الشروط التي تؤسس لاستبداد السلطة الحاكمة، بل وتعمل على تأبيد هذه الشروط، وهو الأهم؛ حيث تتكشف هذه الوظائف، على نحو

(١) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام. (دار الكتاب العربي) بيروت، ١٩٨٥، ط ١، ص ٥٤.

نموذجي، عن مجمل آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة، مكرسة لضرب من التسلط والاستبداد المعرفي هو- في العمق- أحد أهم أقنعة الاستبداد السياسي. ولعل ذلك ما يؤكد أن الثقافة، من خلال النسق المهيمن فيها، قد مضت- مع الغزالي- تقرن الخروج على أي واحدة من هذه الوظائف بضرورة زجر العوام والتنكيل بهم، تنكيلاً يتصاعد بدوره من مجرد الضرب بالدرة إلى التلويح بالسيف والسنان[1] وهكذا فرغم أن الثقافة كانت هي المجال الذي تبلورت فيه هذه الآليات وتشكلت، فإنه يبقى أن السياسة كانت- في العمق- هي الحقل الخفي والمسكوت عنه، الذي يراد من هذه الآليات أن تفعل فيه وتبنيه.

ولهذا فرغم أن النسق قد راح يخايل بأن هذا التغييب للإنسان وقمعه، إنما يرتبط بالقصد إلى إفساح المجال أمام فاعلية الله المطلقة، فإن ما ينطوي عليه من إحاطة وضع الله ذات بالحظر بسبب هذا التغييب للإنسان[2]، إنما يكشف عن

(١) المصدر السابق ص ٦٣، ٨٣.

(٢) ولعله يشار هنا- مثلاً لا حصراً- إلى أن ثمة من أدرك في التصور الأشعري لصفات الله قديمة وزائدة على ذاته ما يؤدي إلى إثبات قدماء مع الذات.. فإن (من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت الهين) وذلك على قول «واصل بن عطاء» الذي أثبته الشهرستاني، وذلك من حيث يكون مع الذات- والحال كذلك- ما هو غيرها، لأنه زائد عليها وليس هو هي، ورغم ذلك فهو قديم: والملاحظ أن هذا البناء للصفات قد ارتبط جوهرياً بالسعي إلى تصورها بمعزل عن أي شرط إنساني- في حين ارتبط تصورها في هوية واحدة مع الذات- حسب المعتزلة- بالتأكيد على الدور الإنساني في بنائها.

قصد آخر يقوم من وراء هذا التغييب. والملاحظ أن النسق نفسه- ومن خلال فلتات لسانه- قد مضى يفضح هذا القصد الذي يسكت عنه ويلح على إخفائه؛ والذي لم يكن، للأسف، إلا السعي إلي إطلاق القدرة للسلاطين والحكام المستبدين الذين لا يمكن أبداً أن يجدوا ما هو أفضل من الله يتلاشى الإنسان تحت وطأته؛ إفساحًا، في الظاهر، لمطلق قدرته، وإنتاجًا، في الباطن، لمجمل الشروط التي تجعل استبدادهم، لا مجرد شيء ممكن فحسب، بل أمرًا واجب الوجود وكلي الحضور.

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد، إنما تجد ما يدعمها على نحو كامل، في ما يقيمه النسق- مع الغزالي أيضًا- من رفع للفارق بين الله والسلطان، وإلى حد تكريس ضرب من التماهي الخفي بينهما، حيث «الحضرة الإلهية لا تُفهم- على قوله إلا بالتمثيل إلي الحضرة السلطانية»[1]، وإذا كان يبدو هكذا، أن الغزالي قد أباح لنفسه استخدام منطق التماثل بين ما هو إنساني (الحضرة السلطانية)، وما هو إلهى (الحضرة الإلهية)؛ فإنه لا يبيح أبداً استخدام هذا التماثل حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين العوام وغيرهم من أهل المعرفة والعلم، رغم أن الجميع ينتمون لعالم إنساني واحد، ويلح- في المقابل- على تكريس ضرب من التفاوت الصارم الذي «لا ينبغي (معه

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٨٥.

للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تُقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم أن يخلو عنه خزائن الملوك. فقد خلق الناس أشتاتًا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فانظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولونًا وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية»[1]، وهكذا فإنه فيما لا يتورع الغزالي عن تكريس التماثل بين الله والسلطان من جهة، فإنه يلح- من جهة أخرى- على تكريس التفاوت بين العوام وغيرهم من منتجي المعرفة ومالكيها؛ الذين يضيفون بهذاالامتلاك للثقافة، رأسمالاً رمزيًا يتواطئ مع الرأسمال الواقعي الذي يحوزونه أصلاً، وهو التواطؤ الذي كشف عنه الغزالي، دون قصد، حين مضى يرفع الفارق بين خزائن الراسخين في العلم التي تغص بالمعارف والأسرار، وبين خزائن الملوك التي لا تعمر إلا بالنفائس والأموال. والحق أن كلاً من «التماثل» والتفاوت ليسا هنا مجرد مقولتين معرفيتين تلعبان دورًا في بناء النص، بل مقولتين سياسيتين تلعبان دورًا فى بناء الواقع السياسي. إذ في حين يضع التماثل مع الله، السلطان فوق أي نقد أو مساءلة، فإن

(١) الغزالي: المصدر السابق، ص ٨٤.

التفاوت يجعل العامي «معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية»؛ الأمر الذي يجعله مستوجباً للزجر والتنكيل على الدوام.

وإذا كان يبدو -هكذا- أن التعريف يتكشف، في قسيمه، عن القصد إلى تغييب الإنسان وقمعه، فإن هذا القصد قد راح يتحقق بالفعل داخل النسق، عبر الإلغاء الكامل لقدرة الإنسان على الفعل والمعرفة والتقييم، بل وحتى مجرد الكينونة والوجود، وهكذا فإنه إذا كان ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإنه لم تتعلق به قدرة الله فهو محال»[1] فإن هذا النفي لقدرة الإنسان على الفعل، كان لابد أن يؤول -على صعيد الأخلاق- إلى «المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه»[2] وإلى التأكيدعلى استحالة أي «معرفة» ضمن حدود إنسانية على الإطلاق، حتى أن العلم بأمر من قبيل «تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة»، لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، قد صار «غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول، وأن الناس مُحتاجون في علم ذلك إلى سمع وتوقيف»[3] وحتى فيما يتعلق بقضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل

(١) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، (مكتبة الحلبى)، القاهرة، د.ت. ص ٤٣، ٤٧.

(٢) الباقلاني: التمهيد: تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد ١٩٥٧، ص١٠٥.

(٣) المرجع السابق ص١٢٩.

عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ مثل قضية الأسعار مثلاً، فإن القطع كان حاسمًا بأن «السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه»[1] وأن السعر غلاء أو رخصًا يكون من «قبل الله تعالي الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره»[2] وحتى فيما يتعلق بمجرد الوجود المادي للإنسان، فإنه قد أصبح- ابتداء من انحلاله إلى جواهر وأعراض لا تنطوي على ما تتقوم به ذاتيًا- عرضة للتصدع والتفتت والانهيار، وذلك من حيث يفتقر إلى أي مقوم داخلي أو باطني لوجوده ووحدته، ويبقى تقومه مستفاداً من الخارج فقط؛ وأعنى من قدرة الله المطلقة التي تتجلى- والحال كذلك- في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده[3]. والحق أن هذه الأنطولوجيا التي تنبنى على شمول الإرادة وكلية القدرة؛ وليس اطراد القانون، هي قناع- في الواقع- لواقع سياسي واجتماعي ينبني بدوره على شمول الإدارة وكلية القدرة؛ وأعني إرادة «المستبد» وقدرته التي تصبح- آنئذ- بديلاً لأي قانون ينتظم ممارسته في العالم.

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر) (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠ ص٣٦٧.

(٢) الباقلاني: التمهيد: (سبق ذكره)، ص٣٢، وإذ يبدو الاحتكار، هكذا، فعلاً من الله، لا من المحتكر، فإن ذلك يؤكد على قصد النسق إلى التستر بالله على كل ضروب الممارسة اللا إنسانية من تسلط واحتكار غيره.

(٣) على مبروك: النبوة.. من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير) بيروط ط٢٠، ١٩٩٨، ص١٨٢ ومابعدها.

وهكذا يؤول الأمر إلى تجريد الإنسان من كافة ملكاته وممكناته، ليبقى المتسلط وحده خير من يعرف وأصلح من يقرر، وأفعل من يوجد. ولسوء الحظ فإن رؤانا للعالم قد تشكلت وتبلور مخيالنا السياسي والاجتماعي ضمن هذا السياق؛ وعلى النحو الذي جعل منا كيانات نموذجية بإزاء أي نظام متسلط، لأنها لا تكتفي بقبول التسلط مفروضًا عليها فقط، بل إنها تستدعيه وتصنعه حين لا تجده، وهنا يجدر التنويه باستحالة الحديث عن أي حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فاعليته في وعينا، لا على نحو غير مشعور به فحسب، بل -والأهم- على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية وعينا ذاته وتفسيرها. إذ يقتضي الأمر، أولاً تحررًا من هيمنة مثل هذا الخطاب، وذلك بتفكيكه وزحزحته وكسر طوق قداسته برده إلى التاريخ الذي أنتجه، والأيديولوجيا التي وجهته.

ولقد دام هذا الخطاب «التراثي» ينتج التسلط ويغذيه إلى أن جاء وريثه «الحداثي» فاضطلع بإنتاج المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقائه، والحق أن ترتيبًا معكوسًا للعلاقة بين البنية المعرفية وسياقها الإيديولوجي هو ما يؤسس لإنتاج التسلط في الخطاب العربي المعاصر؛ وبمعنى أنه إذا كان إنتاج التسلط يرتبط في الخطاب التراثي بتحويل النسق المهيمن فيه لنفسه إلى بنية معرفية خالصة تتنكر للتاريخ وتتسامى على الإيديولوجيا،

فتحوز، عبر هذا التنكر والتسامي، كل سمات الإطلاق والقداسة، وبالشكل الذي تتمكن معه من التماهي مع الحق الخالص وإقصاء كل ضروب الاجتهاد الأخرى التي تقترن بالانحراف والابتداع، فإن إنتاجه (أي التسلط) في وريثه الحداثي «يرتبط، في المقابل، بوضعه لنفسه كفضاء تتناثر فيه رؤى أيديولوجية عديدة عن التقدم والنهضة تتفق، بدورها، في الجهل والتنكر للسياق الإبستمولوجي الذي أنتجها». وهكذا ينتج الخطاب التسلط، مرة بأن يضع نفسه كإبستمولوجيا تتنكر للأيدلوجيا المنتجة لها، ومرة أخرى بأن يضع نفسه كإيديولوجيا تتنكر للإبستمولوجيا المنتجة لها.

فقد أظهر الخطاب العربي المعاصر- وهو خطاب الإيديولوجيا بامتياز- تناطحًا بين منظومات إيديولوجية شتى رأت كل منها في نفسها المخرج الأوحد للواقع من أزمة جموده وتخلفه، لكنها جميعًا- والوضع الراهن خير شاهد- أخفقت في تجاوز هذه الأزمة، لأنها جاءت مفروضة على الواقع من خارجه ودون أن تكون نتاجًا لتطور وتراكم يلحقان بنيته الداخلية. وهذا الفرض على الواقع من خارجه يعني أننا- مع كل تيارات الخطاب- بإزاء حل للأزمة مستعار... وفقط يأتي التباين بين تيار وآخر- داخل الخطاب- من تباين مصدر الاستعارة؛ وأعني أنه إذا كان الإسلاموي يستعير تجربة أسلافه العظام، فإن

الليبرالي ينقل عن روح القوانين وتراث الليبرالية الأوروبية، وأما الماركسي فإنه لا يتميزعن سابقيه إلا باستعارته لنص مغاير. وهكذا الجميع مريدو طريقة واحدة دون أدنى وعي بتباين السياقات التاريخية والمعرفية بين النموذج المستعار والواقع المستعار له. وإذن فإنها إبستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة المعطاة، تهيمن على عقل الخطاب عند إنتاجه لأي معرفة بواقعه؛ وهي معرفة لا يمكن إلا أن تكون زائفة، لأنها لا تبدأ من الواقع لتصعد منه إلى نموذجه عبر ضروب من التحليل والفهم، بل تبدأ من نموذج جاهز، ثم تهبط منه إلى الواقع، فتبدو- ومع التجاوز بالطبع- أشبه بالوحي يتنزل بالأمر والنهي. وفي هذا التنزل على الواقع من خارجه يكمن الجذر الأعمق للتسلط والاستبداد.

إن المعرفة، هنا، لا ترى الواقع حقلاً تتبلور منه وفيه- تنطلق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لابد أن ينصاع لشروطها ولو بالقسر. وهي تريده ليبراليًا تارة، وماركسيًا تارة، وسلفيًا تارة أخرى، وحين يستعصي الواقع على الانصياع لما تريدلأنها لم تنصع، بدورها لمنطق تطوره الخاص، فإن تسلطها عليه بالسخرية والرفض يكون ردها الأوحد. ولهذا فإن «التنكيت والتبكيت» كانا- على الدوام- جزءًا من بنية الخطاب العربي المعاصر الذي عجز عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه فانطلق يسخر ويتهم، لعله يبرأ

بذلك من شقاء وعيه وتناقضه.

والعجيب أن هذا النفي الذي انتظم العلاقة بين النماذج داخل الخطاب وبين الواقع خارجه، قد انتظم العلاقة بين هذه النماذج نفسها أيضاً؛ بمعنى أن كل واحد منها قد راح يؤسس وجوده على نفي الآخر وإقصائه. فقد تحولت النماذج داخل الخطاب- وبسبب تنكره المزدوج لكل من تاريخها الذي أنتجها، ولتاريخ واقعه كذلك- إلى كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها أن يحتفظ بوجوده الخاص في هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر في هوية عينية واحدة يضحي فيها كل نموذج بوجوده الخاص في إطار وحدة أشمل، يحتفظ فيها كل نموذج باختلافه عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن اختلافه هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزه في آن معًا. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر في محيطها نماذجه، فتثريه بتنوعها وتغنيه باختلافها، إلى ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقد كان لزاماً أن يسعى كل نموذج، في سياق تأكيده لوجوده الخاص، إلى نفي وإزاحة كل ما يزاحمه من نماذج تسعى، بدورها، إلى تأكيد وجودها الخاص على ساحة الخطاب، حتى لقد تحول الخطاب إلى مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفي الآخر وإزاحته. وضمن هذا السياق التناحري للنماذج (ليبرالية

واشتراكية وقومية وسلفية.. الخ)، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم إمكان أن يصالح بينها ويوفق. لكنه أبدا، وعلى مدى تاريخه لم ينتج توفيقًا، بل أنتج -وعلى الدوام- تلفيقًا. إذ الحق أن نماذج مضطرة بسبب طابعها الصوري المجرد الناتج عن انفصالها عن الواقع- إلى أن ينفي كل منها الآخر، لا يمكن أن يقوم بينها أي توفيق، بل لا شيء سوى التلفيق.

والحق أن طريقة الخطاب في إنتاج المعرفة (بكل من واقعه ونماذجه)، والتي تعد من بقايا الممارسة التراثية للعقل الفقهي في إنتاجه للمعرفة قياسًا لفرع على نموذج جاهز هو الأصل، لا تقوم إلا على افتراض الفكر مطلقًا خارج أي تحديد زماني أو مكاني. وبالفعل فإن عقل الخطاب قد راح يرى في الأفكار أنساقًا تهيم في الفضاء بلا تاريخ أو سياق، فتصور- تبعًا لذلك- إمكان غرسها طوعًا أو كرهًا في سياقه الخاص. ومن هنا فقط، راح الخطاب يسعى إلى استعارة الأفكار الأوروبية عن الليبرالية والتنوير هادفًا إلى غرسها في سياقه التاريخي المغاير، وحين لم يطاوعه الواقع- وكان ذلك لازمًا على أي حال- فإنه قد انتهى تاريخيًا إلى أن سلم مقاليد أموره للعسكر يسعون للغرس كرهًا وقهرًا. وهكذا انتهت الليبرالية في العالم العربي إلى التنكر لأصولها، والحق أنها لابد أن تنتهي هكذا، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لاستحالة استعارتها بصورة

نموذج جاهز يفرض على الواقع من خارجه. وحين أخفق العسكر أيضًا في هذا المسعى، فإن الأمر قد انتهى في العالم العربي، أو يكاد، إلى ردة سلفية تسعى بدورها- وطوعًا أو كرهًا أيضًا- إلى استعارة وغرس نموذجها السلفي المضاد. ورغم النفوذ المتعاظم لهذا النموذج، فإن مصيره لن يكون أبدًا أفضل من مصائر سابقيه، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعني التفكير- بطريقة حرق المراحل- في إمكان القفز على هذه المرحلة التي يسعى فيها النموذج السلفي للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة العقل العربي على تجاوز مرحلة التفكير طبقًا لنموذج... الأمر الذي يبدو أنه غير قابل للتحقق إلا بعد أن يتبدى له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة؛ أعني النموذج السلفي. فعندئذ فقط سيدرك العقل ضرورة التحرر من إبستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة؛ هذه الإبستمولوجيا التي يبدو وكأن التسلط والعنف هما أهم ثوابتها البنيوية، وذلك من حيث تأبى الانصياع لمنطق الواقع وتصر فقط على ضرورة انصياعه وخضوعه لشروط نموذجها المعطى إن طوعًا، وإن قهرًا. ولعل تجاوز التسلط يكون، ضمن هذا السياق، مشروطًا بتجاوز هذه الإبستمولوجيا للاستعارة والاتباع إلى أخرى للخلق والإبداع. إنه إذن ليس

عملاً سياسيًا، بقدر ما هو فعل معرفي يتحقق بتحرير العقل أولاً من هيمنة إبستمولوجيا النماذج الجاهزة، سعيًا إلى تكريس قدرته على التنظير للواقع على نحو مباشر، وليس بتوسط نموذج. والحق أن ذلك لن يتحقق إلا عبر نقد للعقل السائد في محيط الخطاب، نقدًا معرفيًا يستهدف تفكيك وخلخلة آليات إنتاجه للمعرفة، وليس نقدًا أيديولوجيًا مارسته كثيرًا فيالق الأيديولوجين العرب، ومن دون كثير جدوى، لأنها لم تستطع الإفلات أبدًا - في طريقة إنتاجها لنقدها - من أحابيل ما تنتقد.

استخلاص أخير

من هنا، إذن، أعني من خطاب عربي تراثي استحال فيه التسلط إلى ثابت بنيوي لا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب لذاته، ومن خطاب عربي معاصر لا يعرف إلا النبذ المتبادل بين نماذجه وتشكلاته الأيديولوجية، يأتي غياب الديمقراطية. ومن دون الوعي بهذا الذي يؤسس لغيابها في العمق- توطئة لخلخلته وزحزحته- فإنه لا سبيل للحديث عن أفق للتطور الديمقراطي في العالم العربي.

وهكذا فإنه لا سبيل لأي تطور ديمقراطي عربي إلا عبر تحليل وتفكيك الجذور التراثية للتسلط من جهة وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى، تلك الأزمة التي تتبدى ماثلة في اكتفائه بمجرد الاستهلاك الأيديولوجي لمفاهيم النهضة- من بينها الديمقراطية- والعجز عن إنتاجها معرفيًا في حقله الخاص، ولقد بدا أنه لا سبيل للوعي بما يؤسس لهذه الأزمة إلا عبر ضرب من الحفر المعرفي يتجاوز تبدلات الأشكال الأيديولوجية عند سطح الخطاب إلى ذلك الثابت القار خلفها. ينتظمها ويتحكم في تطورها وتدهورها. إذ الوعي

بهذا الثابت العميق هو نقطة البدء في عمل يتوجه إلى اجتثاث كل ما يحول دون إنجاح الديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهضة في بنية الثقافة السائدة. ولعل عملاً كهذا هو عمل أكثر جدوى من مجرد الدعوة السياسية، على أهميتها بالقطع، إلى بناء المؤسسات السياسية والدستورية في الواقع. إذ الحق أن الجذر المؤسس للتسلط يقوم كما أشرنا لا في الواقع، بل في بنية ثقافة لا تعرف إلا النفي والإزاحة والإقصاء، وليس النقد والتفاعل والاستيعاب، الأمر الذي يعني ضرورة التفكيك المعرفي للتسلط في وعي الخطاب أو حتى لا وعيه، وليس في مجرد الواقع. ولعل عدم إنجاز هذا التفكيك للتسلط فيما هو معرفي، سيظل حائلاً دون تبلور ديمقراطي أصيل.

وعلى هذا فإن أزمة الديمقراطية في العالم العربي ليست أزمة تنظيمات أو وثائق سياسية ودساتير بقدر ما هي أزمة ثقافة لا تنتج غير التسلط. ومن هنا فإن تطور الديمقراطية مشروط لا بمجرد النقد السياسي الذي تمارسه فصائل المعارضة للأنظمة السياسية المستبدة في عالمنا بقدر ما هو مشروط بضرب من النقد لثقافة الاستبداد ذاتها. فدون هذا النقد الأخير لن ينتج الخطاب غير الاستبداد، حتى وهو يفكر في الديمقراطية.

وهكذا فإن الأفق الممكن لتطور الديمقراطية في العالم العربي هو أفق الثقافة لا السياسة.

العولمة.. قبائل وإمبراطوريات وأطفال أو الفوضى تتوشح بالنظام

١ - مشهد أول (قبائل مزركشة بالحداثة)

حين راح، معلق غربي، إبان الحرب الأخيرة في الخليج، يختزل المشهد العربي كاملاً في هذا الوصف الدال: «قبائل لها أعلام»، فإن مشهد الأمة الممزقة لم يكن أبداً، مما يشغل الرجل أو يعنيه. بل ما كان إلا الفضح- وذلك على سبيل التعريض والقدح- للتقابل المركزي بين وضع «القبيلة» الذي تعيشه الأمة، وبين شارات الحداثة وأعلامها التي تعلقها وتزركش بها صورها.

وبالرغم من أن الأمر كان لابد أن يدهش الرجل وغيره، فإنه كان مطلوباً من الجميع أن يكفوا عن الدهشة؛ حتى حين بدا أن الأمة، أو قبائلها المطيعة بالأحرى، قد باتت مدعوة إلى الانخراط، من غير تأخير أو توان، في عصر راح يتجاوز فضاء

الحداثة إلى ما بعدها، وأما قبائلها المارقة «فإنها راحت تُعاد، بقوة السلاح وقسوة الحصار، إلى ما قبل الحداثة وما دونها.

ولسوء الحظ فإن أحداً لم يلتفت إلى فداحة المفارقة؛ أعني مفارقة القبائل التي تجري عولمتها، لا من أولئك الذين تقاطروا يحملون إليها نبوءة العصر وبشارته (ولقد كان «توماس فريدمان» آخر أنبياء «العولمة» الجدد الذين جاءوا بالبشارة؛ فحل «مبعوثًا» على مدن عربية شتى، رحبت به «كنبي» يبشر بديانة، واستمعت لوصاياه ومواعظه التي راح يكرز بها- لا على «الجبل» والحصى- بل في صالات الفنادق وردهاتها المكيفة)، ولا من أولئك الذين كانوا، على الجانب الآخر، جاهزين تمامًا لتلقف البشارة مصدقين ومؤمنين.

٢- مشهد ثان (إمبراطوريات تخايل بالقداسة)

رغم أن أحداً لم ينشغل بتعيين ملامح المشهد على الجانب الآخر، فإنه بدا وكأن ثمة في ثناياه وتحت سطحه بعض ملامح الماضي وصوره، وأعني ملامح «الإمبراطوريات» الغاربة التي كانت تتقاذف، في مواجهاتها العاصفة، بكل ما لديها من مخزون «المقدسات». حتى لقد بدا أن المشهد لا يتكشف، في أعماقه، إلا عن «إمبراطوريات» تتدافع وراء المقدسات، التي لم تكن بالطبع ديناً أو قبلة حج للرب، بل كانت، بالأحرى، سوقاً، أو بئراً وطريقاً للنفط.

ولعل ملامح الماضي، في المشهد، قد راحت تتجاوز مجرد الشكل «الإمبراطوري» إلى ما هو أعمق، فإذ اضطرت قبائل الحداثة، في هذه المواجهة العاصفة، أن تتخفف من رداء حداثتها البالي، وتتزركش خطابها بمفردات موروثها الديني الذي بدا أنه أكثر فاعلية في الحشد والتعبئة، فإنه بدا وكأن «الإمبراطوريات» لم تفعل إلا أن مارست بنفس الطريقة، وأعني أنها قد راحت تلوذ، هي الأخرى، بموروث أقدم، جعلها تمنح عمليتها ضد «القبائل» اسماً رمزياً مشحوناً بدلالة دينية كثيفة هو «المجد للعذراء»[1]. ولقد بدا الأمر غريباً ومحيراً حقاً. لأن هؤلاء لم يكونوا في حاجة أصلاً إلى هذا الاستدعاء. لكنه بدا، على أي

(١) كان ذلك هو الاسم الذي أطلقته الإمبراطوريات المتحالفة على عمليتها العسكرية المدمرة في «الخليج». ولسوء الحظ فإنه بدا أن الأمر قد تجاوز أحياناً حدود القصف الصاروخي إلى نوع من القصف الديني.

حال، أن إمبراطوريات «عصر الحداثة» تأبى أن تجابه القبائل إلا متسربلة بشارات «عصر القداسة».

كانت المفارقة زاعقة؛ أعني مفارقة الحداثة وهي تتسربل برداء القداسة، ولعلها جاءت تؤكد أن عصر الحداثة يأبى أن يبرح موقعه إلا لما كان يُظن أنه قد تجاوزه، وأعني به صدام القداسات. ولقد كان ذلك بالضبط ما مضى يُبشر به أحد أنبياء العصر الجدد، وأعني «صموئيل هينتنجتون»، الذي كان قد نشر، عند أوائل التسعينيات، بحثًا، تحول إلى كتاب فيما بعد[1]، توقع فيه أن الصدامات المقبلة لن تتحدد من خلال اختلاف النظم الاجتماعية والأيديولوجية، كالحال في القرن المنصرم والذي سبقه، بل إن ما سيحددها هو اختلاف الحضارات التي ستتصادم بكل ما لديها، بالطبع، من قداسات دينية وثقافية. والحق أنه، وحتى إبان حقبة الصدام الأيديولوجي، فإن شعارات القداسة وملامحها، قد ظلت قائمة لا تفارق مشهد العالم أبدًا. إذ فيما استمر الخطاب الإمبراطوري الأمريكي يخايل بأن خصمه الأيديولوجي هو إمبراطورية الشر ورمزه المطلق، فإنه لم ينس يومًا أن يلح، في المقابل، على أن أمريكا هي «البلد التي باركها الرب» God blessed country. فبدا وكأن ثمة الاستعادة لرمزية الصراع، في المسيحية، بين «مدينة الله» و «مدينة الشيطان»؛ وهي الرمزية التي افتتح «القديس

(١) المقصود بالطبع كتابه عن «صدام الحضارات» الذي صدرت طبعته العربية في القاهرة عن دار سطور.

أوغسطين» خطاب التفكير فيها من خلال كتابه المشهور عن «مدينة الله». ولعل ذلك كان من بين ما أدركه أحد المسرحيين الألمان، شاخصًا في أركان عالمه، فراح يقرر على لسان أحد أبطاله: «إن العالم كله قد أخذ يتحوِل إلى ما كان عليه في ما مضى من الزمن»[1].

وبالطبع فإنه حين تتصادم القداسات، فإنه لا مجال لتلاقيها أبدًا، ولا سبيل بينها البتة إلا للنصر مطلقًا ومكتملاً حتى لو تأخر بعض الوقت. فالقداسة لا تنهزم أبدًا، وحتى حين ينهزم أولئك الذين يقاتلون باسمها وتحت رايتها، فإن ذلك يكون دافعًا لهؤلاء إلى المزيد من التشبث والإيمان بها والتهيؤ للموت في سبيلها؛ حيث الأمر لا يتجاوز مجرد كونه اختبارًا لمدى ثقتهم في مصداقيتها وإيمانهم بقدرتها على إنجاز ما تعدُ به من الخلاص والنصر. ولهذا فإن موت الملايين من البشر لا يمكن أن يعني شيئًا ضمن هذا السياق؛ حيث القيمة العليا هي «للمقدس» الذي يتضاءل البشر بإزائه حتى ليظهروا، في مقابله، أدنى ما يكون إلى الشيء «المدنس». ولعل ذلك ما كان يفكر به أحد جنرالات حروب العولمة حين مضى يقول: «إننا في حاجة إلى تعريف جديد لمعنى المدنيين الأبرياء». فالبراءة لا اعتبار لها حين تتصادم مع «القداسة».

(١) والاقتباس من الكتاب الهام «فخ العولمة» لـ هانس مارتين وهارالد شومان، الذي صدرت طبعته العربية، في سلسلة عالم المعرفة الكويتية في أكتوبر ١٩٩٨، بترجمة عدنان عباس علي.

وهكذا.. كانت المشاهد تتجاور لا تتداخل... تتزامن لا تتعاصر.. تتناحر لا تتفاعل... ورغم أن كل واحد منها كان، بالطبع، مسكونًا بمفارقاته وتناقضاته، فإن وهج الألوان ولمعان الصور كان كثيفًا ومبهرًا، ففشي العيون وأعماها عن رؤية المفارقات والنقائض.. واستمر الجميع يتحدثون عن «العالم الجديد» الذي توحَّد وتوارت تناقضاته، وأصبح للمرة الأولى عالميًا ومعولمًا حقًا.

ولعل أكبر المفارقات وأعتاها كانت تتأتى من أن كل ما ناضلت ضده الحداثة– من غير تراخ أو هوادة– قد راح يُستعاد إلى صدارة المشهد زاعقًا وصاخبًا. فإذ اضطلعت الحداثة بمهمة النضال ضد كل ضروب «المفارقة والتعالي»– كجزء من بشارتها بإنسان يحقق السيطرة علي عالمه فيحرره بالوعي، ويتحرر معه، من قبضة المفارق وسطوته– حتى لقد استحال «المفارق في إحدى كبريات فلسفاتها (أعني فلسفة هيجل) إلى مجرد صيرورة تاريخية[1]، فإنه بدا وكأن الأشباح المفارقة المنفلتة، التي سعت الحداثة إلى عقلنتها والسيطرة عليها، قد عادت تمارس سطوتها من جديد... ولعلها كانت الآلهة الجديدة التي راح أنبياء العولمة يروجون لعبادتها. ولقد كان «فوكو»– في مقابل نبي الحداثة الأكبر «هيجل»– هو نبي هذه الأشباح المنفلتة وحامل بشارتها الجديدة، فقد بدت البشارة الواثقة التي أطلقتها

(١) حين مضى «هيجل» يقرر أنه: «ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء»، فإنه كان يحدد مهمة الحداثة بأسرها، وليس مجرد جيله.

الحداثة عن ذات تصنع نفسها، فتصنع بالتالي عالمها وتاريخه. كأحد أكبر الأوهام وأكثرها غروراً. وبالرغم من أنه بدا وكأن الكشوف الضخمة للثالوث الحداثي الكبير «داروين وماركس وفرويد» قد جاءت تشوش على البشارة، حيث بدا وكأنها تخلخل «الذات» وتزحزحها عن عرشها، فإن ما يُحسب لهؤلاء أنهم قد ساهموا في جعل «الذات» أكثر وعياً بحدودها. ولهذا فإنهم أبداً لم يبلغوا حدود نقض البشارة وتركوا الأمر «لفوكو» الذي لم يجد في العالم إلا «ذات» هي في قبضة أنظمة عاتية منفلتة، ابتداءً من أنظمة اللغة والعلامات إلى الأزياء والموضة، والإعلان والتسويق، وحتى أنظمة الطعام، والأنظمة البيروقراطية الجامدة والأيديولوجيات المغلقة، والشركات العملاقة... الخ، فكل هذه الأنظمة تتوزع فيما بينها الإنسان على نحو يقضي علي وحدته ويفقده هويته.

وبالطبع فإن «فوكو» لم يكن ليشغل نفسه بالنضال ضد هذه الأنظمة العاتية، بل إنه انكفأ، بالأحرى، يكرس للمزيد من هيمنتها وسطوتها. وهنا فإنه يلزم التنويه بأنه حتى إذا كانت الأنظمة أعتى من أن يواجهها المرء بالفعل، فإن ذلك لا يبرر له أبداً أن يكرس سطوتها. لكن «فوكو» قد مضى في اتجاه تكريس سطوة هذه الأنظمة إلى نهاية الشوط، فراح يقرأ منظومة الثقافة الأوروبية، ابتداءً من عصر النهضة، قراءة لم يجد فيها إلا عالمًا من الإبستيميات أو الأنظمة المعرفية التي تسبح، لا في مجال تاريخي، تتحقق فيه عمليات انحلال أحدها

وتكوُّن الآخر على نحو يقبل التفسير والفهم، بل تهيم في فضاء لا تاريخي ساكن تغيب عنه الحركة، ولا يبقى فيه إلا مجرد تتابع- على طريقة الفانوس السحري، وليس السينما فيما رأى «سارتر»- لأنظمة ساكنة يأتي كل نظام في إثر الآخر على نحو لا يقبل التفسير أبداً. فهذه الأنظمة لا تتبلور كتكوينات أنجزتها الفعالية الإنسانية، على نحو ما، ثم حدث بعد ذلك أن إستقلت في مجال معرفي خاص لا يخضع لعالم الممارسة الإنسانية على نحو مباشر، بل إنها تبدو عند «فوكو» بمثابة وقائع تُفرض سابقة على كل تكوين، وسابقة بالتالي على عملية الانتقال من نظام إلى آخر، وبمعنى أنها تبدو أشبه بالمثل الأفلاطونية التي تستقل بوجودها في عالم مفارق وسابقة على أي تكوين. وهكذا فإن تلك الأنظمة لا تتبلور بعدياً ابتداءً من حصيلة الممارسة الإنسانية في كل عصر، بل تفرض نفسها أولياً على كل عصر، وبشكل تبدو معه ممارسة البشر عقيمة، ولا قيمة لها. إذ النظام هو ما يبرر الممارسة من دون العكس. ولهذا فإن الذات- إذا كان لم يزل لها أي معنى- ليست إلا مجرد حامل «للنظام»، أو أنها- بالأحرى- مجرد نتاج باهت له.

حين بلغ «فوكو» هذه النهاية التي اختفى فيها «الإنسان» كما يختفي الوجه نرسمه على الرمال «حسب تعبيره»، فإنه لم يجد إلا «النظام» يتعبده ويدعو إليه. وبالطبع فإنه كان نفس «النظام» الذي لن يتصور دعاة العولمة وكهنتها، أي دور للدولة الراهنة تلعبه وتؤديه، إلا أن تتعبده وتنصاع لقضائه ولو أنه كان «نظام السوق»- وليس «نظام البنية»- هذه المرة.

والحق أنه لم يكن غريبًا بعد هذه النهاية أن تضحي «الديانة الجديدة» بكل ما يخص الإنسان وينتمي إليه حقًا؛ وأعني بالذات التاريخ والعقل. فقد راح الأنبياء الجدد يلوذون بـ «الجغرافيا» فرارًا من «التاريخ»، ويستبدلون «بالتباين في الزمان» التوحد في المكان. فقد كانت الطائرات وأجهزة الإرسال وأطباق الاستقبال تُلاشي المسافة في المكان وتوحده، لكن المسافة في الزمان لم تكن عصية على التلاشي فحسب، بل إنها قد راحت تتعمق وتزداد اتساعًا. إذ الحق أن تلاشي المسافة بين مدينتين معولمتين (نيويورك وكوالالمبور مثلاً) لا يمكن أن يعني إلغاء المسافة القائمة بين التاريخ الذي تنتمي إليه كل منهما. بل إنه يبدو- لسوء الحظ- أن تلاشي المسافة بين أجزاء المكان لم يكن شاملاً أبدًا؛ إذ الأمر لم يتجاوز حدود التماثل بين بعض المدن المعولمة التي تسطع زاخرة بالألوان والصور، وبأيقونات العصر ورموزه، وتتراسل بالموجة والشفرة، متواصلة فيما بينها عبر ركام من البؤس والفاقة يلف الأمكنة المهمشة المحيطة، التي لا تنتمي إليها هذه المدن أصلاً، والتي تظل نائية ومعزولة ومسكونة بضروب من الوعي الشقي الممزق الذي لم يتجاوز حدود الطائفة وعالم القبيلة.

وهنا فإنه إذا كان البشر ينتمون إلى المكان، فإن التاريخ، في المقابل، هو ما ينتمي إليهم ويخصهم حقًا، ولهذا فإن إقصاء التاريخ لحساب الجغرافيا هو، في العمق، إهدار لما ينتمي إلى البشر ويخصهم لحساب ما لا ينتمي إليهم أبدًا. والمهم أنه يبقى

أن تضحية الديانة الجديدة بالإنسان لصالح «النظام»، كانت التوطئة اللازمة لإهدار «التنوع في الزمان» لحساب «وحدة المكان». فلقد بدا أن ما يكرسه التاريخ من ضروب التنوع والتباين بين البشر هي بمثابة «شياطين الغواية الجديدة» التي كان على الأنبياء الجدد أن يتعقبونها بالرجم واللعنة.

والحق أن المكان الذي توحد لم يكن أبدًا أصيلاً وحقيقيًا، بل كان مكانًا مستنسخًا ومفتعلاً تصنع وحدته الألوان والصور والإكسسوارات والزخارف. فقد كان على المدن التي تتعولم أن تستنسخ أحياءً ومنتجعات ومدن ترفيه وملاه، ومراكز تسوق وصالات للرقص؛ فكانت هذه المعابد الجديدة هي ما يضفي على المكان وحدته... وهي معابد لم تعرف إلا أن تدغدغ غرائز مرتاديها بسحر اللون وإبهار الصورة. فبدا وكأن «ديانة المكان» كان عليها أن تتحول إلى «ديانة للحواس».

«لقد سحروه بعالم «ديزني»، وليس في كوبا ديزني حقًا، إلا أن فيها أباه وأخاه وأهله وأصدقاءه وأقرباءه، الذين يحبونه حبًا حقيقيًا لا مزيفًا ولا مفتعلاً.

هكذا قالت الجدة؛ أعني جدة الطفل الكوبي الأشهر «إيليان جونز أليس»؛ الذي ارتأت أمه أن تستقبل به القرن، والألفية بأسرها، في الأرض التي باركها الرب» واختصها بالبشارة والوعد، فألقت بنفسها مع آخرين، في قارب صغير يعبرون به الخط الفاصل بين ما يترآى لهم «الحلم واعدًا» في مقابل البؤس شاخصًا». وبالرغم من أن مياه الكاريبي قد ابتلعت الأم وحلمها،

فإن مـأساة طفلها قد راحت تبدأ من اللحظة التي أنقذه خفر سواحل الحلم.. الحلم الأمريكي بالطبع؛ حيث استحال بقصته إلى ساحة مركة راحت من خلالها «الديانة الجديدة» تختبر قدرتها علي تصفية أحد آخر الجيوب المناوئة لسطوتها، والذي ما انفك يذكرها بعالم قد غربت شمسه، وبالطبع فإنه كان مطلوبًا من الجميع أن يستوعبوا الدرس. درس العولمة التي تدير حربها على ساحة واسعة لا مجال للتمييز فيها بين أمة وطفل.

ومن دون أن تدري كشفت الجدة الطيبة، حين نطقت بحكمتها وهي تسترد حفيدها من سحر اللون وإبهار الصورة إلى أحضان أهله الذين يحبونه حبًا حقيقيًا، عن سخرية أخرى راحت فيها الديانة الجديدة تسخر من عصر الحداثة الذي كان يبشر منذ القرن الثامن عشر بديانة جديدة تتجاوز دين الوحي، هي «ديانة العقل». فجاءت «الديانة الجديدة» تستعيد ما قبل الوحي، وتستحيل إلى ما يمكن اعتباره «ديانة للحواس» تسحر وتبهر وتدغدغ وتُشبع .. لكنه الإشباع مصطنعًا وزائفًا للملايين المعتنقين الذين كان عليهم أن يؤدوا طقوس عبادتهم في مدائن ديزني وعوالم ماك وصالات الديسكو ومراكز التسوق وغيرها من معابد العصر وهياكل لهوه.

وهكذا تحطمت أقانيم الحداثة كلها... الذات والعقل والتاريخ، و«انطلقت الفوضى من عقالها على العالم» على قول «وليم بتلر بيتس». فبدا وكأنها المفارقة مرة أخرى... مفارقة الفوضى تتوشح بالنظام... فمن سيرفع الغطاء ويكشف اللثام؟؟

نقد الخطاب

من الأيديولوجيا إلى

الأبستمولوجيا

منذ اللحظة التي أدرك فيها الطهطاوي أنه لا سبيل إلى حقن جملة الأفكار -الليبرالية خاصة- التي تعرّف عليها على الجانب الآخر من البحر؛ حيث أوروبا الناهضة، في أوصال مجتمعه الخامد إلا عبر تبريرها تراثيًا، فإن الخطاب العربي المعاصر لم يعرف، وعلى مدى تاريخه، إلا مجرد التبرير- من خلال التراث بالطبع- لكل أشكال الأيديولوجيات التي راح يستعيرها... ودائمًا من الجانب الآخر للبحر. ولعل هذا الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب يكشف عن كون التراث ليس حاضراً لأجل ذاته، بل لأجل غيره. ولذلك فإنه (الحضور التبريري) لم يستلزم وعيًا بالتراث في سياقاته المنتجة له، وبما يسمح بإعادة بنائه على نحو منتج، بقدر ما فرض إدراكًا له في

لا تاريخيته؛ أي عزلاً عن جملة هذه السياقات، كيما يسهل انتزاعه منها لأداء الدور التبريري الذي أناطه به الخطاب. ولقد كان ذلك يتحقق عبر عزل المفهوم فيه (في التراث) عن شبكة المفاهيم المتضافرة معه، والتي لا فعالية له بمعزل عنها، ثم التمييز فيه بين شكل وبين مضمون (لابد من إهداره) ليبقى الشكل فارغًا وجاهزًا لتقبل كل أشكال الأيديولوجيا المستعارة. وهكذا ينتهي الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب إلى الإهدار الكامل له، وبحيث لا يبقى منه غير جملة قوالب وأشكال فارغة لا تقبل شيئًا سوى الترديد والتكرار. ولعل ذلك يكشف عن أن الحضور التبريري للتراث هو علة الحضور الترديدي له، ومن هنا- لا شك- عجز الخطاب عن إنتاج معرفة حقيقية به، ودوام معرفته به، وحتى بأشكال الأيديولوجيا التي إستُخدم في

تبريرها، مجرد معرفة زائفة. إذ السعي لغرس هذه الأشكال الأيديولوجية، عبر مجرد التبرير لا يجعل الخطاب بحاجة- أيضًا- إلى المعرفة الحقة بها؛ وأعني الوعي بها في سياقاتها التاريخية والمعرفية المنتجة لها، والتي لا فعالية لها خارجها.

لم يكن ثمة في الخطاب، إذن، إلا مجرد السعي إلى الاستهلاك الأيديولوجي للتراث؛ وأعني بذلك الانشغال بالبحث فيه عما يدعم توجهًا أيديولوجيًا معينًا (ليبراليًا أو قوميًا أو حتى ماركسيًا)، أو الانشغال بأن يكون هو نفسه أيديولوجيا قائمة بذاتها، وتسعى الآن لفرض نفسها على الواقع باعتبارها بديلاً لكل أشكال الأيديولوجيا التي يراها غير أصيلة. ولكن هذا التوجه بالتراث إلى أن يكون أيديولوجيا بديلة لا يأتي نتاجًا للمعرفة الحقة به، بل يأتي نتاجًا لحضوره التبريري أيضًا. ذلك أنه- كغيره من أشكال الأيديولوجيا الأخرى- يتبلور بوصفه دربًا من المعرفة الزائفة بالواقع. وأعني أن هذا التبلور لا يأتي نتاجًا طبيعيًا لحركة الواقع وتطوره الخاص، وإنما ينشأ عن مجرد السعي إلى تبرير التخلي عن أشكال الأيديولوجيا المستعارة من الغرب، لحساب أيديولوجيا أخرى لا تختلف إلا في أنها مستعارة من السلف، ولذلك فإنها لا تختلف عن غيرها في كونها تبلورت واكتملت خارج الواقع، وجاءت تفرض نفسها عليه قهرًا. ومن هنا فإنها لا يمكن أن تكون أبدًا نتاجًا أصيلاً له، لأن ذلك كان يقتضي منها استيعابًا شاملاً للتراث واستدماجًا له في صميم بنائها الخاص، توطئة لتجاوزه وتخطيه، وذلك على النحو الذي يتحول به عن وجوده الخاص إلى أن يكون موجودًا من

أجلها بدل أن تكون هي الموجودة من أجله، أي أن الأمر كان يقتضي إنتاجًا معرفيًا للتراث وتجاوزًا للإستهلاك الأيديولوجي له. ولأن ذلك لم يتحقق بعد، فإن التوجه بالتراث إلى أن يكون أيديولوجيًا بديلة يبقى كغيره، مجرد ضرب من المعرفة الزائفة بالواقع؛ أعني أنه يبقى وجهًا للأزمة، لا تجاوزًا لها.

واللافت أن هذا الاستهلاك الأيديولوجي للتراث قد أحاله إلى عالم من الفوضى الشاملة، راحت معها الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم تجد في ذات التراث ما يدعم وجودها ويبرره. فبدا التراث، هكذا، حاويًا للشيء ونقيضه في آن معًا... لكنها هنا ليست نقائضه الذاتية التي تثري وتغني، بل نقائض تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها أدنى إلى تهدر وتفقر. ذلك أن قانون ظهور هذه النقائض واختفائها ليس داخل التراث، بل يقع خارجه، ولهذا فإنها لا يمكن أن تكون أبدًا دليلاً على ثراء التراث وغناه... حقًا يتكشف التراث بالفعل عن ثراء وغناء حقيقيين، ولكنه لا يأتي أبدًا من تلك التناقضات الهشة المفروضة عليه من الخارج، بل من تناقضاته الحقة التي ينتظمها، تاريخيًا ومعرفيًا، قانونه الباطني الخاص، الأمر الذي يجعلها تجليًا لثرائه لا فوضاه. وأما الاستهلاك الأيديولوجي الراهن للتراث، فإنه لا يتكشف عن أي إثراء، بل عن الفوضى كاملة وشاملة، وذلك من حيث إن تعدد الأيديولوجيات التي تتعلق عليه وتعارضها، ليس نتاجًا لتناقض حقيقي، يجد قانونه في صيرورة الواقع الباطنية، بل نتاجًا لتناقض مشوه ينتظمه السعي الدائب للخطاب إلى إنتاج معرفة بواقعه، لا يمكن إلا أن تكون

زائفة، لكونها لا تتخذ نقطة بدئها من الواقع، بل تأتي كنماذج جاهزة معطاة تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها تتجه إلى البحث في التراث عما تدعم به وجودها، وذلك من حيث لا تجد في الواقع، أصلاً، أي سند لوجود أصيل، وهكذا يتبلور الدور الجوهري للتراث في مجرد تدعيم فوضى الأيديولوجيات السابحة في فضاء الخطاب. وفي حدود هذا الدور فإن أحداً لم يجد أي ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث في شموله وكليته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعي من التراث، كلٌ حسب موقفه الأيديولوجي. وإذ الانتقاء هنا توجهه الأيديولوجيا، فإنه بات حتمًا على التراث أن ينطق بمضمون هذه الأيديولوجيا، وفي أكثر صورها حداثة، الأمر الذي أحاله إلى ساحة راح الكثيرون يُسقطون عليها أوهامهم الأيديولوجية. والحق أن حضور التراث في معية هذا الوهم الأيديولوجي، يبدو- بدوره- مجرد حضور وهمي أيضًا، الأمر الذي يعني أن الاستهلاك الأيديولوجي للتراث- والحداثة كذلك- لم يتمخض إلا عن الوهم شاملاً ومسيطراً... فلا هو أحيا تراثًا، ولا هو استنبت حداثة، بل عاشهما أوهامًا، ولذلك فإن إخفاقه في إنجاز النهضة كان ذريعًا.

وعندئذ بدا لازمًا تجاوز هذا الاستهلاك الأيديولوجي للتراث إلى إنتاجه معرفيًا، بعد أن بدا أن ذلك هو الشرط الجوهري لأن يكون التراث منتجًا لنهضة حقة. إذ النهضة الحقة لا يتأتى لها البتة أن تبدأ من خارج تراث الذات، ليس فقط لأجل كونه جماع خبرتها الماضية، بل- والأهم- لأجل كونه أحد أهم مكونات الواقع الراهن من جهة، ولأجل كونه كذلك المجال المعرفي الذي تكون

فيه العقل المنتج للمعرفة الآن من جهة أخرى. ومن هنا فإن إنتاج معرفة علمية للتراث، هو- في جوهره- إنتاج للمعرفة الحقة، بكل من الواقع الراهن والعقل المنتج للمعرفة في حقله أيضًا.

ولقد بدا أن نقطة البدء في هذا الإنتاج المعرفي لابد أن تنطلق من نقد الاستهلاك الأيديولوجي له؛ وهو النقد الذي لابد أن يستحيل إلى ضرب من النقد الشامل للخطاب العربي المعاصر بأسره. إذ الحق أن آلية الخطاب في التعامل مع (الغرب)، هي نفس آليته في التعامل مع (التراث)؛ أعني أنه لم يتجاوز في تعامله مع الغرب أيضًا نطاق الاستهلاك الأيديولوجي له، مما يعني أن ثمة ثابتًا واحدًا ينتظم علاقة الخطاب بكل من التراث والغرب معًا. ولابد هنا من الوعي بأن دلالة النقد تتجاوز المعنى الأفقر الذي يجعله مرادفًا للنقض والهدم، إلى معنى أعمق يكون فيه النقد ضربًا من التحليل المعرفي للخطاب- أي خطاب- يتغيا الكشف عن نظامه الباطن، وكذا عن جملة الآليات والعمليات الباطنة التي أنتجته، والتي لا تكون موضوعًا لتفكير الخطاب نفسه، ويمتنع بالتالي أن تكون موضوعًا لوعي حامليه. وهكذا يتجاوز النقد- هنا- منطق الإدانة الأيديولوجية الساذج، إلى الحفر المعرفي، فيما تحت سطح الخطاب وتشكلاته المتباينة في الظاهر، سعيًا إلى المسكوت عنه واللا مُفكَّر فيه، وأعني به ذلك الذي ينتج الخطاب دون أن ينطق به أبدًا، بل لعل الخطاب يجتهد في إخفائه سعيًا إلى إطالة أمد بقائه، لأن عدم الوعي بهذا المسكوت عنه لن يؤدي إلا إلى إعادة إنتاج الخطاب نفسه؛

ولكن في صور وتحت أقنعة أخرى. ويبدو أن الوعي بهذا المسكوت عنه يبدأ من الوعي بالكيفية التي يؤسس بها الخطاب علاقته بكل من التراث والغرب، وهما معًا مصدر كل النماذج والتشكيلات الجاهزة التي راح الخطاب يستعير منها كل ضروب معرفته بواقعه، والتي جاءت- لكونها تكرارًا لا إبداعًا- معارف زائفة لا تنتج إلا المزيد من التبعية والعجز. ولعل ذلك يكشف عن أن مأزق الخطاب لا يكون من التراث أو الغرب، بل من كيفية تأسيسه لعلاقته معهما. ومن هنا فإن كلاً من الغرب والتراث لا يمكن أن يكونًا موضوعًا للنقد، بل النقد يتعلق بكيفية حضورهما في الخطاب استهلاكًا وتكرارًا لا استيعابًا وإبداعًا.

ومن هنا فإن «نقد الخطاب الديني» مثلاً، لا يمكن رده إلى مجرد ضرب من النقد الأيديولوجي الذي يتغيا تقويض أيديولوجيا الخطاب لحساب أيديولوجيا بديلة- وهذا ما فعله الكثيرون للأسف-، بل هو ضرب من التحليل الإبستمولوجي للخطاب يتغيا الكشف عن مجمل الآليات الباطنية التي أنتجته، والتي يجتهد- كأي خطاب- في إخفائها، سعيًا إلى إطالة أمد بقائه، والكشف- كذلك- عن الثابت أوالبنية العميقة التي تنتظم كل ما ينتجه الخطاب من معارف وتصورات وتهبه المعقولية والتفسير، ولعل الإلحاح، في مواجهة هذا التحليل الإبستمولوجي للخطاب، على إعادة إنتاجه أيديولوجيًا، ليكشف عن دوام الاستغراق في أحبولة اللجاج الأيديولجي الذي شغل ساحة الخطاب العربي المعاصر وأعجزه عن إنجاز أي تقدم، ولذلك يتجه الجهد إلى تجاوزه الآن. ولكن ذلك لا يعني أن

التحليل الإبستمولوجي للخطاب- أي خطاب- يتكشف عن الغياب التام للأيديولوجيا، بقدر ما يكشف عن كون الأيديولوجيا لا تصلح أبداً نقطة بدء في أي تحليل يستهدف كسر الخطاب وتجاوزه، وليس إعادة إنتاجه في صور وأقنعة أخرى. إذ الحق أن زحزحة الخطاب وتجاوزه تستحيل البتة إلا بالحفر- فيما وراء الأيديولوجيا عند سطحه- عن الإبستمولوجيا المنتجة له. وضمن هذا السياق الإبستمولوجي فإن الأمر فيما يتعلق بـ «نقد الخطاب الديني» يتجاوز- لا ريب- كونه مجرد صراع بين أيديولوجيتين إحداهما تتنكر للتراث، والأخرى على وفاء له، إلى كونه صراعًا بين إبستمولوجيتين نقيضتين أنتجت كل منهما طريقة في التعامل مع التراث: إحداهما تكرره والأخرى تبدعه؛ أو أن إحداهما لم يزل يستغرقها استهلاكه أيديولوجيا، بينما الأخرى تستهدف إنتاجه معرفيًا.

ثمة إذن ضربان من الابستمولوجيا: إحداهما ترى التراث ذاتًا لا تملك إلا أن تتوحد معها أنطولوجيًا. وبالرغم من أنه يستحيل إلا التواصل مع التراث، إلا أن التوحد الأنطولوجي معه، يحيل تمامًا إنتاج أي معرفة به، ويؤول فقط إلى مجرد تكراره. وهذا التكرار للتراث يجد ما يؤسسه في الإهدار الكامل لتاريخيته إلى حد تكريس ضرب من التماهي بينه وبين المطلق ذاته، إذ التراث- والحال كذلك- لا يمكن أن يكون موضوعًا للمساءلة والحوار، بل نموذجًا للاحتذاء والتكرار. والحق أن التماهي بين التراث وبين المطلق (أو الدين)، هو ما يمنح التراث، والإبستمولوجيا المتوحدة معه، بالتالي، ما تبتغيه من سلطة

مطلقة تغدو معها مركزًا للحقيقة، وأصلاً يرد إليه كل ما في العالم من ظواهر. ومن هنا فإن تكريس السلطة للتراث ليس أكثر من قناع تسعى من ورائه هذه الإبستمولوجيا- التي صارت بدورها قناعًا لأيديولوجيا معينة- إلى تكريس سلطتها الخاصة، وإلى الحد الذي لا يكون فيه أي خروج عنها، مجرد خروج عن التراث، بل خروج عن المطلق ذاته.

والحق أن هذا التوحد الأنطولوجي مع التراث كان- في سياقه الخاص- آلية دفاعية راحت معها الأمة تحتمي بتراثها إلى حد التوحد معه، وذلك في مواجهة التحدي الغربي الساحق، حتى لقد بدا أنه كلما ازداد إحساس الأمة بخطر الانسحاق أمام الغرب، كلما ازداد توحدها مع تراثها. لكنه بدا الآن أن التكرار الساذج للتراث- الناتج عن التوحد الأنطولوجي معه بالطبع- قد آل بالأمة إلى عجزها الشامل الذي تنسحق تحت وطأته، فبات لازمًا تجاوز هذه الإبستمولوجيا إلى أخرى تستطيع، بفضل تواصلها مع التراث- لا رغمًا عنه-، أن تراه موضوعًا للمعرفة، وليس نموذجًا للتكرار. وهكذا فإنه لا توحد هنا مع التراث، بل سعي إلى قراءاته في كليته وشموله، قراءة تجتهد في رصد بنيته العميقة التي تنتظم كل ما يسمح في فضائه من تصورات ونتاجات معرفية، يرافق ذلك السعي إلى رده إلى سياقه التاريخي الذي أنتجه، وذلك في سبيل استيعابه كليًا في بناء الذات الراهنة توطئة لتجاوزه وتخطيه بالطبع. وهكذا فإنه لا سبيل- في إطار هذه الإبستمولوجيا- لأي ضرب من التماهي مع التراث، أو بينه وبين المطلق، تماهيًا يستحيل

معه التراث إلى سلطة مطلقة لا سبيل بإزائها إلا للتقليد والترديد، بل ثمة الوعي بالتراث في أفقه المعرفي والتاريخي الخاص، وعيًا يصبح فيه التراث تجربة مشروطة بالسياقات التي أنتجتها معرفيًا وتاريخيًا، ولذلك فإنه لا سبيل لتكرارها، بل لتخطيها وتجاوزها، بوصفها تجربة مشروطة، ولكن ذلك لا يكون البتة باستبعادها، بل باستيعابها واستدماجها في بناء الذات استدماجًا تتحول معه عن وجودها الخاص إلى وجود من أجل الذات. وإذن فإنه ليس ثمة، هنا، تنكرًا للتراث، لأن ذلك مما يستحيل مطلقًا، بل ثمة التنكر لإبستمولوجيا تنتجه تكرارًا وترديدًا، ولكنها إذ تتماهى مع التراث- ومن خلاله مع المطلق ذاته- ترى في التنكر لها، لا تنكرًا للتراث فحسب، بل تنكرًا للمطلق أو الدين نفسه.

لقد بدا، إذن، أن النقد يتعلق، لا بالتراث، بل بالكيفية التي يؤسس بها الخطاب علاقته معه. وإذ سبقت الإشارة إلى أن هذه الكيفية للعلاقة مع التراث تكرارًا واستهلاكًا له، تؤسس لعلاقة الخطاب العربي المعاصر بأسره وليس فقط للشكل الديني على سطحه- مع الآخر (غربًا وسلفًا)، وعلى نحو بدا معه العقل المنتج للمعرفة في إطار الخطاب بأسره لا يعرف إلا مجرد تكرار الآخر واستهلاكه، فإن ذلك قد اقتضى ضرورة نقد هذا العقل وكشف آليات إنتاجه للمعرفة، مما استلزم نقدًا للتراث، لا بما هو كذلك، بل بوصفه حقلاً، تكون فيه العقل إذ كان يكوّنه وينتجه. وهنا أيضًا لن يكون النقد نقضًا، بل تحليلاً معرفيًا

يكشف الآليات المنتجة والبنيات العميقة.

ولعله يجدر البدء، هنا، من أن ثمة ثراءً حقيقيًا يتكشف عنه التعدد اللافت للخطابات في فضاء التراث (في لحظة ما على الأقل)، وأن هذا التعدد يعكس ثراءً معرفيًا يتجلى في تباين الكيفيات التي راح كل واحد من هذه الخطابات يؤسس بها علاقته مع (النص) الذي يعد مركزًا للتراث بأسره. والمؤسف أن هذا التعدد سرعان ما تم إهداره لحساب خطاب وحيد يحقق هيمنته- نظريًا- عبر التماهي مع ما يتصوره «الإسلام الحق»، وواقعيًا، عبر التوحد مع سلطة راحت تكرس هيمنته في مواجهة الخطابات المناوئة، بقدر ما راح- بدوره- يكرس هيمنتها في مواجهة خصومها. فبدا وكأن الإقصاء الأيديولوجي للمعارض/ الخصم، يكتمل بالإقصاء الإبستمولوجي للخطاب/ الخصم؛ وأعني أن إهدار التعدد على صعيد الأيديولوجيا يوازيه- ولعله يسبقه- إهداره على صعيدالإبستمولوجيا. ولا شك في أن إقصاء الخطابات المناوئة للخطاب المهيمن يوازيه الإقصاء لكل الكيفيات التي تؤسس بها تلك الخطابات علاقتها مع النص، لتبقى الكيفية التي يؤسس بها الخطاب المهيمن علاقته مع النص، هي وحدها المنتجة - فيما يخايل- لدلالة النص الحقة، وأما الكيفيات الأخرى، فإنها- كخطاباتها المنحرفة- لا تنتج إلا الضلال والهرطقة. وهكذا يبدو الصراع في جوهره، ليس صراعًا حول النصوص، بل حول كيفية إنتاجها. وإذن فالأمر هنا لا يتعلق أبدًا بأي تنكر للنص ذاته، بل بالتنكر لكيفية ما في

إنتاجه. حقًا يبدو أن الخطاب المهيمن، حين راح يحقق هيمنته عبر التماهي مع ما يتصوره «الإسلام الحق»، كان يؤسس، في الوقت نفسه، لعلاقة تماهي مع النص ذاته، الأمر الذي راح معه ينظر إلى نفسه، لا بوصفه مجرد اجتهاد على النص، بل بوصفه النص نفسه، فبدا التنكر لعلاقته بالنص- تبعًا لذلك- تنكراً للنص ذاته، ومع ذلك فإنه يبقى التمييز لازمًا بين التنكر للنص وبين التنكر لطريقة في إنتاج دلالته. واللافت أن هذاالخطاب المهيمن، إذ يؤسس علاقته بالنص تماهيًا معه، لا يستطيع أن يعرفه أو يفجر دلالاته الأعمق، وفقط يستطيع أن يكرره دون أن يتجاوز في تكراره دلالالته المباشرة الفقيرة. ذلك أنه يرى النص عالمًا من المعاني مستقلاً وقائماً بذاته، الأمر الذي يجعل إنتاجه للدلالة مرتبطًا فقط بجملة عناصره اللغوية، وبدون أي إحالة إلى أي سياقات أخرى خارجه. وليس من شك في أن هذا الإهدار للسياقات خارجه لا يمكن أن ينتج- مهما كان ثراء اللغة- إلا الدلالة الأفقر، لأنه إذ يحيل تفاعل النص- في القراءة- مع العالم خارجه، لا يملك إلا أن يكرره. ورغم ما في التكرار من الإهدار لفاعلية النص وإفقاره، فإن الخطاب كان حريصاً عليه، لأنه يكرس دوام هيمنته وتأبيدها.

ومن حسن الحظ أن هذا الإهدار للسياق في إنتاج دلالة النص ومعناه، يتعارض مع الواقعة الجوهرية التي يبدو فيها النص وقد تشكل- أثناء التنزيل- في سياق علاقة حميمة مع الواقع، الأمر الذي يعني أن دلالته- أثناء التأويل- لا يمكن أن

تتكشف أبدًا إلا في سياق العلاقة ذاتها مع الواقع بكافة أبعاده؛ وأعني أن النص هنا ينتج دلالته من تفاعل جملة العلاقات التركيبية اللغوية (داخله) بالسياق الثقافي الاجتماعي التاريخي (خارجه). وإذن فإن ثمة طريقتين في إنتاج دلالة النص: إحداهما ترى الدلالة نتاجًا لعلاقات عناصره اللغوية، دون إحالة إلى شيء خارجه، (ولعلها تنطلق من نظرية في «المعنى» يكون فيها أقرب إلى المعطى المطلق)، والأخرى تراها نتاجًا لتفاعل العلاقات اللغوية (داخل النص) بجملة السياقات التاريخية والثقافية خارجه، (ولعلها- بدورها تنطلق من نظرية في «المعنى» يكون فيها أدنى إلى التكوين التاريخي). وفي حين يبدو النص- تبعًا للأولى) سلطة قاهرة تتنزل بمطالبها على الواقع قسرًا، فإنه يبدو- تبعًا للأخرى- إطارًا يسع حركة الواقع ويتسع بها كذلك.

ضمن هذا السياق تأتي قراءة «الشافعي»- أو غيره- لا تطاولاً عليه فيما حسب البعض، بل كشفًا للكيفية التي يؤسس بها- وهو الأصولي الرائد- للعلاقة مع النصوص. ومن غير شك فإن التنكر للكيفية التي يؤسس بها للعلاقة مع النصوص، لا يعد البتة تنكرًا للنصوص، بقدر ما هو السعي إلى علاقة جديدة معها تتجاوز مجرد التكرار والاجترار، إلى الفهم والحوار، وأحسب أن ذلك السعي ليس مشروعًا فقط، بل لعله واجب أيضًا، وخصوصًا في ظل الأزمة الشاملة التي تنسحق الأمة تحت وطأتها الآن.

الخطاب الإسلامي والغرب...

من الحياد إلى التحدد

قراءة في معالم الخطاب الجديد

لم يبارح «الغرب» موقعه الرئيسي في بؤرة الخطاب العربي، وحتى على هامشه، ابتداءً من اللحظة التي انبثق فيها هذا الغرب، انبثاقًا مباغتًا وفجائيًا، عند البداية الباكرة للقرن التاسع عشر. وأما أن الانبثاق كان مباغتًا وفجائيًا، فلأن آخر المجابهات العاصفة بين الغرب والإسلام (والعرب في قلبه) كانت قد انتهت، قبل ثلاثة قرون، إلى وضع بدا وكأن الإسلام قد استنام فيه إلى ما تصوره أو حتى تعادلاً أو توازناً مع خصمه الرابض فى الشمال؛ الأمر الذى راح يتبدَّى فى حياده أو حتى لا مبالاته، تجاه ما بدا خصمًا عجوزًا شائخًا يفتقر لما يبرر الالتفات إليه أو الانشغال به.

فإذ ابتدأ النصف الثاني من القرن الخامس عشر وقد

أصبحت القسطنطينية، في العام ١٤٥٣م، حاضرة الإسلام وعاصمة السلطنة التي تحكم باسمه على أبواب أوروبا، وبعد أن كان الإسلام قد توسع، على نحو هائل، في جنوب أوروبا وشرقها، وتوغل في سهولها الوسطى حتى لقد راحت طلائعه تدق أبواب فيينا، فإن الإسلام سيفقد عند نهاية القرن، وبالتحديد في العام ١٤٩٢م، الموطئ الذي كان له في شبه الجزيرة الأيبيرية، أو الأندلس التي كان لها أن تتحول، منذئذ، إلى فردوس مفقود لا يتوقف الحنين إليه للآن، فبدا وكأن ثمة التعادل والتوازن بين ما كان يحرزه الإسلام من مكاسب على الأضلاع الأوروبية في الجنوب والشرق، وحتى الوسط، وبين مكاسب أوروبا في أقصى الغرب؛ حيث الأندلس. وهو ما

استنام إليه الإسلام واستراح، فيما أكملت أوروبا اندفاعها نحو الغرب (سعيًا وراء حلمها القديم.. الهند)، فراحت تكتشف عوالم، وتبيد شعوبًا، وتستعبد أجناسًا[1]. وهكذا انصرم القرن وثمة «الانكفاء» في جانب و«الاندفاع» على الجانب الآخر.

فقد كان الإسلام، ومنذ بضعة قرون، يمضي إلى ثبات وركود، ولم يكن بمقدور «القوة المجردة» التي وفرها له آل عثمان، في هذه الفترة من القرن الخامس عشر، أن تفلح في إخراجه من ركوده وعثرته. إذ الإسلام، آنذاك، لم يكن في حاجة فحسب إلى تلك التي لم يملك العثمانيون سواها؛ وأعني «القوة»، بقدر ماكانت حاجته ماسة إلى إعادة ضخ الدماء في شرايين حضارته الشاحبة التي كان «ابن خلدون» قد شرع في نعيها، قبل ما يربو على القرن، في شهادته- أو «مقدمته»- الإسيانة التي راح يرثي فيها «ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المائة الثامنة[2] من الطاعون الجارف، الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هَرَمِها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والأضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل

(١) ولعل مفهوم «الغرب» سوف يكتسب دلالته من هذه الاندفاعة غربًا.

(٢) وهي تقابل بالضبط منتصف المائة الرابعة عشرة أو القرن الرابع عشر.

الساكن. وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها»[١].

وإذا كانت عبارة ابن خلدون الأخيرة- والتي يصر على إنهاء العديد من فقرات «مقدمته» بها- إنما تكرس خطابه الرثائي لحضارة الإسلام، فإن «آل عثمان» الذين كانوا قد بدءوا بالفعل في أداء دورهم التاريخي- والذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والاحتياز، ودونما سند من حضارة أو تراث- لم يكن بمقدورهم فعل شيء في مواجهة هذا الذي نزل بالإسلام (مشرقًا ومغربًا) من الخمول والانقباض. ولهذا فإن كل جل ما يمكن قوله عن حال العالم الإسلامي تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئًا لا يحدث البتة.. حقًا أن ثمة زمانًا يمر، ولكن لا تاريخ هنا، بل جمود وموات، إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن في فضاء آسن، بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر في واقع ما. وهنا لم تكن ثمة فاعلية- ناهيك عن أن تكون خلاقة بالطبع، إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامي، ويكدسون ثرواته في عاصمة السلطنة، ودون أدنى قدر من الالتفات إلى تنمية قدراته الذاتية على نحو يسمح له بأداء كفء في مواجهة خصمه الرابض وراء البحر، والمؤسف أن «القوة»

(١) ابن خلدون: المقدمة، نشرة علي عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر) القاهرة، دون تاريخ، ط١، ص٣٢٥، ٣٢٦.

التي عوّل العثمانيون عليها سرعان ما تآكلت وانقرضت؛ حيث القوة- وهذا بعض «من درس «ابن خلدون» وحكمته- تستحيل إلى نقيضها إذا كانت بمجردها أساس العمران وأصله. وهكذا وجد الإسلام نفسه راكداً شحبت حضارته وتآكلت قوته.

وأما على جانب البحر الآخر، فإنها كانت حقًا ثلاثة قرون من الاندفاع والتوسع. فقد أدارت أوروبا ظهرها للإسلام كليًا، وراحت تفر من ضغطه العثماني عليها،من الشرق ميممة شطر الغرب الذي انطلقت نحوه في اندفاعة عاتية اضطر معها الإسلام أن يخلي لها مواقعه الغربية في الأندلس. ولقد راحت تجاوز باندفاعتها حدود الأرض، فألقت بنفسها إلى البحر المحيط وراحت تتوغل فيه ساعية وراء «الهند»... تلك الدرة المتلألئة والزاخرة بكل ما كان يجعلها محط خيال أوروبي جامح[1]، وموضوعًا لرغبة في الاستحواذ لا ينطفئ لهيبها أبداً... الهند التي كانت أحلام الأوروبيين في بلوغها عبر ديار الإسلام قد تكسرت، ثم أحيت «كروية الأرض» آمالهم في إمكان بلوغها عبر الإبحار غربيًا. وحين اصطدم المبحرون غربًا ببشائر الأرض الجديدة، وكانت مجموعة جزر في الكاريبي، فإنهم قد حسبوها مجموعة من الجزر على أبواب الهند، فجاءت تسميتها: «جزر الهند الغربية». وسيقتضي الأمر بعض الوقت ليدرك المبحرون غربًا، ومع «أمير يجوفيسبوتس» تحديداً، أنهم قد

(١) ولعل الهند لم تكن محط خيال فحسب، بقدر ما كانت موضوعًا انجذبت نحوه أوروبا كحيوان تجذبه نحو فريسته رائحتها... وبالطبع فإن رائحة «التوابل» هي ما كانت تجذبه نحو الهند.

حققوا لأوروبا فرصة، احتياز أحد أهم وأعظم الكشوف التي أحرزها الإنسان على الأرض، بعد اكتشافه للزراعة فيما يرى الكثيرون عن حق. وهنا فإن أوروبا ستنجز الإدماج الذي ستنطلق منه إلى تحقيق تفوقها مع نهاية القرن الخامس عشر؛ وأعني ما أسماه «إنريك داسل» إدماج الهند/ أمريكا الذي سيمنح أوروبا تفوقًا دائمًا على عالم الإسلام. حيث وفرت الكشوف الجديدة للقارة القديمة العجوز فرصة تجديد شبابها من خلال إحتياز لفوائض الرأسمالية الضخمة، بل وحتى الفوائض المعرفية والثقافية[1]، التي تمكنت بواسطتها من صنع حداثتها (قيمًا- وتصنيعًا- وليبرالية).

وبالطبع فإن هذه القرون الثلاثة من «الانكفاء» في جانب، و «الاندفاع» في آخر، كانت كافية- وزيادة- لأن يتمخض عنها كل ما جرى. ولقد كان أهم ما جرى أن الإسلام قد آخذته المفاجأة كليًا حين صحا من ركوده وانكفائه، وأمامه في المواجهة غرب آخر، مغاير وغريب عن ذلك الذي كان قد تركه، قبل ثلاثة قرون، وغادر الساحة وانكفأ. ولسوء الحظ فإنه بدا وكأن الإسلام لا

---

(١) إن قراءة لـ «هيجل»، وهو أحد المنتجين الكبار لخطاب الهيمنة الغربي، تكشف عن مدى النهب الذي مارسته أوروبا لكل معارف العالم وثقافاته، وذلك من حيث راح هيجل- كمثال بالطبع- يستوعب كافة الأفكار والمعارف التي تحصل عليها الرحالة والمبشرون من العالمين (القديم والجديد)، وراح يدمجها في سياق كلي يتغيا لا مجرد تكريس، بل تأبيد، هيمنة الغرب على التاريخ باعتباره غايته ومنتهاه. والملاحظ أن خطاب الهيمنة هنا، إنما يؤسس نفسه في صميم عالم الروح ذاته، وليس في واقع الممارسة. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر)، وهو بأسره مجرد بسط لهذا الخطاب.

يدري ما يفعل في مواجهة ذلك الخصم العاتي الذي جاء يدق الأبواب ويجتاز الأسوار والحدود، ويزيل الموانع والسدود ولعل قراءة للنص/ الوثيقة (وأعني نص «الجبرتي») الذي يسجل وقائع هذا اللقاء/ المفاجأة. إنما تكشف عن «نخبة» حائرة، وعن «عامة» هائمة؛ إذ يسجل «الجبرتي» أن «العلماء كانت تجتمع بالأزهر كل يوم، ويقرءون البخاري وغيره من الدعوات، وكذلك مشايخ فقراء الأحمدية والرفاعية والبراهمة والقادرية والسعدية، وغيرهم من الطوائف، ويعملون لهم مجالس بالأزهر. وكذلك أطفال المكاتب ويذكرون الاسم اللطيف وغيره من الأسماء» فإن «العامة والغوغاء من الرعية وأخلاط الناس كانت تضج بالصياح ورفع الأصوات بقولهم: «يارب ويالطيف ويا رجال الله» ونحو ذلك، وكأنهم يقاتلون ويحاربون بصياحهم وجلبتهم».. فبدا وكأن الأمة لم تعرف (عامة ونخبة)، إلا الصياح ورفع الأصوات، وقراءة البخاري وغيره من الدعوات. وهنا تبلور الإدراك بأن التوازن اختل والتعادل انكسر، ولهذا فإنه ورغم أن هذا اللقاء/ المفاجأة قد انتهى إلى تراجع الغرب وانحساره مدة (ولو مؤقتًا) عن ديار الإسلام، فإن أحدًا في هذه الديار لم يستطع أن يقنع نفسه بانتصارات ومكاسب على نحو يجعله يعاود الركود والانكفاء من جديد، بل إن الجميع راحوا يندفعون عبر البحر، ماضين، إثر الغرب يستدعونه ويستنسخونه. فبدا وكأن شيئًا فقط هو الذي تراجع من الغرب وغادر معه، وأن شيئًا منه بقى واستقر، وهنا فإنه إذا كان الغرب «جيشًا وأسطولاً» هو ما

تراجع وانسحب، فإنه سيبقى «هاجسًا ونموذجًا». وهكذا فإنه إذا كانت «أوروبا» قد انهمكت، لحقبة ممتدة، في تطوير خطاب «انحطاطي» عن اللا أوروبين كي يستريح ضميرها من عمليات سحقهم واستبعادهم، وحتى إبادتهم، فإنه بدا وكأن هؤلاء الذين راحت تكرس الخطاب عن انحطاطهم ودونيتهم، لم يعرفوا إلا أن راحوا يبلورون خطاباً يتسامون فيه بهذه الـ «أوروبا» إلى حدود «النموذج» الواجب التأسي.

«سلام» عليك مرضعة الحكمة، وربيبة الرخاء والنعمة، ومحيية المدينة، ومعلمة العالم... أنت للناهضين من الناس خير مثال... هنا (أي في أوروبا- باريس بالذات): كان أول ما سطع «نور الله على الأرض... هنا كان مهبط رسالة جديدة كرسالة أحمد.. هنا ظهر الله يومًا ظهوراً على جبل سيناء»[1]... وهكذا تحولت أوروبا في خطاب النهضة العربي مثلاً، من حدث تاريخي إلى نموذج، ومن نموذج إلي مجلى إلهي. وبالطبع فإن «النموذج» لا يمكن أن يكون بسبب طابعه، لحظة يبدأ فيها الوعي مسيرته، متمثلاً ومستوعبًا ومتجاوزًا لها إلى صور وجود جديدة رغم كل ماتنطوي عليه من التميز والتفرد، بل واقعًا نهائيًا مكتملاً لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً، واحتفاظًا به في اكتماله المطلق عصيًا على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى، ذلك أنه يبدو أن النموذج، أي نموذج لا يمكن أن يكون، وخصوصًا حين يحقق مفارقته وتعاليه،

(١) نقلاً عن: رئيف خوري: الفكر العربي الحديث، (بيروت: دار المكشوف)، ١٩٤٣، ص١٤٤، ٢٦٦.

موضوعًا لموقف «معرفي» بل لموقف «نفسي»، بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي- وبلغة التحليل النفسي- نوعًا من «التثبيت» عنده، وهو ما يجعله (أعني النموذج) يفلت من هيمنة الوعي، بل ويفرض عليه- وربما على «اللا وعي» بمعناه المعرفي لا النفسي بالطبع- سطوة لا مهرب منها، إذ المعرفة الحقة هي، في جوهرها، فعل جدلي يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه في آن معًا، وبالطبع فإن (النموذج) لا يمكن أن يكون موضوعًا لمثل هذا الضرب من المعرفة بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهي معه تلغي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعها؛ وبما يعني هيمنته عليها بالطبع.

ومن هنا بالذات ابتدأ ذلك التاريخ الطويل، والذي لم يتوقف للآن، من السعي إلى التماهي مع الغرب- النموذج والتوحد معه، وذلك بدلاً من معرفته وفهمه. وعلى مدى هذا التاريخ، فإن دعاة التماهي لم يعرفوا سبيلاً لتجاوز كل ما قيل عن جمود مجتمعاتهم وتخلفها، إلا استنساخ الغرب.. سيرًا على درب خطواته، وتفكيرًا بنفس مفاهيمه ومقولاته. وإذ انطوى ذلك على الإقرار الضمني بأن التباين بين الغرب وغيره ليس تباينًا بين مسار وآخر، بقدر ما هو التباين، على نفس المسار بين لحظة أرقى، وأخرى أدنى، فإن إمكانية اللحاق بالغرب كانت، عند هؤلاء، أمرًا مقضيًا به؛ حيث الأمر يحتاج فقط إلى مجرد تكرار نفس المراحل التي قطعها، وبالطبع مع إمكان القفز على

بعضها، فيما بدا ممكنًا للعديد من الماركسيين التقليديين بالذات.

وبالرغم من أن الخطاب العربي الحديث، الذي تبلور ضمن هذا السياق من السعي إلى نمذجة الغرب وتكراره، قد طوى بين جناحيه تيارات شتى وأقنعة عدة (ليبرالية وإسلامية وقومية... إلخ) فإنه يبدو أن تعدد التيارات والأقنعة لم يحل دون انبنائها جميعًا حسب هذه الآلية في التعاطي مع الغرب. ولهذا فإنه لم يكن ثمة من فارق بين الطهطاوي (الليبرالي) وبين الأستاذ الإمام (الإصلاحي الإسلامي) من حيث أن كليهما: «لم يكن يرى من حوله إلا النور الساطع (لأوروبا- النموذج بالطبع)، الذي يغشى الأبصار، ولم يكن يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوي الذي يغطي على كل الإيقاعات الأخرى»[1]، وحتى حين كان هناك من لا يرى نفس النور، ولا يسمع نفس الإيقاع؛ وهم الشيوخ الجزائريون الذين كانوا من مواقعهم في قراهم البسيطة لا يرون إلا ألسنة النيران المندلعة، ولا يسمعون سوى قعقعة القنابل، وبحيث تورد أحد كتب التاريخ أنه قيل لأحد هؤلاء الشيوخ إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية في ربوع الجزائر. فجاء رده جافيًا ومقتضبًا ودالاً إذ قال: «ولم أحضروا كل هذا البارود إذن؟»[2]، فإن ثمة من راح لا يرى إلا النور، حتى لقد اندفع يغفر لأوروبا كل ما ارتكبت من خطايا في عصور الظلام... فهذا «محمد كُرد علي» في كتاب عن «غرائب

(١) عبد الوهاب المسيري: معالم الخطاب الإسلامي الجديد، ص١٧١- ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٥.

الغـرب» يخـاطب أوروبا: «أنت إن خـجلت من ذكـرى الحـروب الصليبيـة وديوان التـفتـيش الديني... وغـيـر ذلك من الأعـمـال البربرية في عصـور الظلمـة (ومع السكوت بالطبع عن مثلها في عصـر النور)، فـإن سكانك يفـاخـرون، وحق لهم الفـخـر بأنهم أحـفـاد ثورة سنة ١٧٨٩ قـامـوا بالأعـمـال المشكورة في عصـور النور بما يُنسي الماضي إلا أقله، إن الحسنات يُذهبن السيئات»[١] بل إن ثمة من راح يتماهى شخصيًا مع هذه الـ «أوروبا» التي «تغذي في صباه لحمه ودمه من مبادئها... حتى أصبح يُحرم على نفسه رشقه لها ولو بوردة»[٢]. وهكذا تبدت المفارقة زاعقة بين ذلك الذي راح يُحرم على نفسه رشقه لأوروبا ولو بوردة، وبين أوروبا التي كانت ترشق إخوانه بالبارود والقنابل.

وإذا كان يبدو هكذا أن الغرب قد تكرس مصدرًا للنور وإيقاع الحضارة، ولم يعد أمام الجميع إلا أن يستنيروا بنوره وينصتوا لإيقاعه، فإنه لم يكن غريبًا أن: «أصبحت المنظومة الإسلامية جزءًا من المنظومة العامة التي سادت العالم الثالث منذ بداية القرن الحالي، حين كان الجميع يبذلون قصارى جهدهم في اللحاق بالغرب والتنافس معه على أرضيته، وقد نادى الليبراليون في بلادنا بتبني المنظومة الغربية الحديثة بحلوها ومرها، وتمرد الماركسيون قليلاً وطرحوا إمكانية أن تدخل الحداثة الغربية من خلال بوابات الماركسية والدفاع عن

(١) رئيف خووري: الفكر العربي الحديث، سبق ذكره، ص٢٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٧.

مُثل العدالة الاجتماعية. أما الإسلاميون فقد تصوروا إمكانية تبني منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام. ولكن الجميع، رغم اختلاف اتجاهاتهم ومشاريعهم، قد حوّل الغرب إلى المرجعية الشاملة الصامتة»[1]. وهكذا فإن الخطاب الإسلامي، هو كسائر الخطابات أو الأقنعة الأخرى التي تزخر بها ساحة الخطاب العربي الحديث، إنما يتعين بالغرب ويتحدد به، وإلى حد أنه حين أمكن التمييز بين خطاب إسلامي قديم وآخر جديد فإنه «محاولة التمييز بينهما كانت تبدأ من نقطة محورية هي موقف الخطاب الإسلامي القديم والجديد من الحضارة الغربية، فهذا الموقف هو الذي حدد كثيراً من ملامحهما وتوجهاتهما وأطروحاتهما»[2]. فإذا كانت «القضية بالنسبة لكثير من حملة الخطاب القديم هي كيفية التصالح مع الحداثة الغربية واللحاق بها والتكيف معها، وكيفية المزاوجة بين الإسلام والحداثة، وكان ذلك هو جوهر مشروع محمد عبده الذي ساد حتى منتصف الستينيات من هذا القرن (العشرين)»... فإن «حملة الخطاب الإسلامي الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، ولذلك نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذري لها»[3]. وهكذا فإن التباين بين لحظتين في الخطاب الإسلامي (قديمة وجديدة) إنما يرتبط بالتباين بين لحظتين في مسار تطور الغرب؛ فإنه «حينما احتك المصلحون الإسلاميون الأولون بهذه الحضارة

(١) عبد الوهاب المسيري: معالم الخطاب الإسلامي الجديد، سبق ذكره، ص١٧٣- ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٧.

(٣) المصدر السابق ص١٧٢- ١٧٣.

(الغربية)، لم يكونوا قد احتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل... ولم تكن الحلقات الأخيرة من متتالية العلمانية الشاملة قد تحققت بعد. أى أن كثيراً من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا ونقرأ عنها في كتبهم وصحفهم ومجلاتهم، والتي أصبحت نمطًا ثابتًا وظاهرة محددة، كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثم كان من السهل تهميشها»، وأما حين جاء الإسلاميون الجدد عند منتصف الستينيات، «فإن الحضارة الغربية كانت قد دخلت مرحلة الأزمة، وأدرك كثير من مفكريها أبعاد الأزمة والطريق المسدود الذي دخلته منظومة الحداثة الغربية»[1].

وبالرغم من أن ثمة التباين، هكذا، بين خطابين (قديم وجديد)، فإنه يبدو وكأنه التباين، عند السطح فقط، إذ الحق أن ثمة ما يوحِّد بين الخطابين، في العمق على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما، وهي آلية التحدد بالغرب الذي كانت صورته التي تعرَّف عليها الواحد منهما هي ما يحدد صورة الخطاب نفسه؛ وهو ما يعني أن الخطابين يتوحدان بنيوياً، في العمق؛ حيث يتحددان كلاهما تحدداً خارجياً، لا باطنياً ذاتياً، ولكن في حين يتحدد أحدهما بالغرب إيجاباً (أعني الخطاب القديم)، فإن الآخر (وأعني الجديد) يتحدد به سلباً. إذ الحق أن قراءة لمعالم الخطاب الإسلامي الجديد إنما تكشف عن أنها تتبلور عبر ضرب من التحدد السالب بالغرب، أو حتى بالخطاب الإسلامي

(١) عبد الوهاب المسيرى: معالم الخطاب الإسلامي الجديد. (سبق ذكره)، ص١٦٩.

القديم أحيانًا؛ وبحيث يلوح الخطاب الجديد، غالبًا، باعتباره «ليس كذا»؛ فهو تارة ليس خطاباً اعتذاريًا أو توفيقيًا تراكميًا أو تقبليًا كالخطاب الإسلامي القديم، كما أنه ليس مركزيًا إمبرياليًا، أو عقلانيًا أو تقدميًا أو تاريخيًا أو انفصاليًا أو نسبيًا أو صراعيًا تنافسيًا أو استهلاكيًا على طريقة خطاب الحداثة الغربي.

وإذا كان الخطاب ليس ذلك كله، فإنه أيضًا ليس نفسه. إذ الحق أن إجابة على سؤال: «ما الخطاب الإسلامي الجديد؟» بأنه ليس كذا، لا يمكن أن تكون إجابة تقول شيئًا عنه، تمامًا كما أن إجابة عن السؤال: ما النبات؟ بأنه ليس الحيوان، لا يمكن أن تقدم للمرء أي معرفة حقة بالنبات. فبدا وكأن التحدد السلبي للخطاب إنما يؤول به إلى نوع من الهوية السلبية التي يكون فيها الخطاب ليس غيره، وليس نفسه أيضًا، وضمن هذا السياق فإنه لا يكون شيئًا على الإطلاق، ويكون أيضًا كل شيء على الإطلاق. وهكذا فإن الخطاب الإسلامي ليس «الماركسية» كشكل من أشكال نقد الحداثة، الذي نبعث منه مدرسة فرانكفورت وعمّقته، وليس «اليسار الجديد»، وليس الأدب الرومانسي الذي كان احتجاجًا على الحداثة صار أكثر عمقًا وجذرية مع «الأدب الحداثي»، كما أنه يختلف عن أشكال نقد الحداثة في العالم الثالث... إنه ليس شيئًا من ذلك كله، لأنه هو كل ذلك وما يتجاوزه، بل إنه يبدو، لسوء الحظ، أن هذا التحدد بالغرب سلباً قد راح يتبلور في الغرب نفسه، فراح الخطاب الإسلامي الجديد يتماهى مع هذا الخطاب النقدي الغربي، والحق أن حدود

التماهي بينهما قد راحت تتجاوز مجرد ممارسة نفس النقد للحداثة تقريبًا، إلى التبلور في نفس الآن تقريبًا. وهكذا فإنه إذا كان «حَمَلَة الخطاب الإسلامي الجديد قد تشكل معظمهم فكريًا في الخمسينيات واحتك بالحضارة الغربية في الستينيات... وجاءوا يَرِثون الخطاب الإسلامي القديم الذي ساد حتى منتصف الستينيات» فإن «جوهر الخطاب النقدي الغربي قد تبلور، بدوره، مع منتصف الستينيات حين أصبحت أعمال مدرسة فرانكفورت متداولة بين الكثيرين، وظهرت دراسات كثيرة في نقد فكر عصر التنوير في الغرب... وأعاد كثير من المؤرخين المراجعين كتابة تاريخ الحضارة الغربية ليبينوا حجم جرائمها ضد شعوب آسيا وأفريقيا وحجم النهب الاستعماري. وظهرت كذلك كثير من الدراسات التي توجه سهام النقد الجذري إلى نظريات التنمية. وكان لحركة اليسار الجديد إسهام جديد في هذا المضمار»[1]. وهكذا لم يفلت الخطاب الإسلامي الجديد من مأزق التجدد بالغرب، تحدداً بالسلب تارة وبالإيجاب أخرى. إذ الحق أنه إذا كان قد رفض «غربًا»، فإنه قد راح يتماهى مع «آخر» رافضًا ونقديًا للأول، بل وراح يستعير مفرداته بعد إضافة صفة الإسلامية إليها. ولعله حين بدا أن ليس ثمة ما يميز هذا الذى يستعيره إسلاميًا، فإنه قد راح يلصق به «الإسلامية» من الخارج؛ وذلك من خلال تمييز الخطاب الإسلامي الجديد لنفسه عن كافة أشكال نقد الحداثة بأنه «يدرك

(١) عبد الوهاب المسيري: معالم الخطاب الإسلامي الجديد، (سبق ذكره)، ص١٦٩– ١٦٨.

مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالإمبريالية، وبأنه متفائل لأنه يطرح حلولاً، على عكس النقد الغربي للحداثة، فهو عدمي متشائم»[1]. لكنه يبقى أن صفة الإسلامية هنا تبقى مجرد إضافة خارجية محضة، وإلى حد أن استبعادها وحذفها لا يمكن أن يترك البتة أي تأثير على سلامة نقد الحداثة وقوته. بل إنه حتى ضمن سياق هذا النقد، والتفاؤل، فإنه لا تمايز، مطلقًا، للخطاب الإسلامي الجديد، لأن ما يبدو وكأنه يتميز به إنما يشارك فيه مفكرو «لاهوت التحرر» والعديد من مثقفي العالم الثالث الذين مارسوا النقد ولم يفقدوا الأمل.

ولسوء الحظ فإنه يبدو أن صفة «الإسلامي» ليست فحسب هي ما يمكن أن يُنفي، بل إن وصف «الجديد» أيضًا يمكن أن ينال نفس المصير. حيث «الجدة» في الخطاب لا تُستفاد من طريقة أو آلية جديدة حقًا في التعاطي مع أصول الخطاب (الغرب أو التراث)، بقدر ما تُستفاد من التعاطي بنفس الآلية القديمة مع غرب جديد... وهكذا فإن الجديد حقاً هو «الغرب» وليس الخطاب». إذ الحق أن نفس الآلية القديمة التي تسود الفضاء العربي الحديث بأسره، والتي لا يعرف معها الخطاب إلا أن يحيل موضوعه إلى «نموذج» يستعيره ويتوحد معه هي التي ينبني بحسبها هذا الخطاب الجديد. وبالطبع فإن خطاباً جديداً لا يمكن أن يتبلور حقًا إلا من خلال آلية جديدة ينتج بها الخطاب أصوله، وهو ما لم ينجزه الخطاب أو يحققه.

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٤.

فإن إنجاز ذلك وتحقيقه كان يقتضي من الخطاب أن يربط نفسه بالسياق التاريخي والمعرفي لواقعه الخاص، وهو ما يعني- في كلمة واحدة- أن يتحدد بالذات لا بالغرب... فضمن هذا التحدد بالذات، كان يمكن للخطاب أن يدرك تمايز أزمته الخاصة عن أزمة الحداثة الغربية، وأن أزمته الحقة إنما تقوم في هيمنة آلية لإنتاج المعرفة تدين بأصل وجودها إلى ثقافة التراث؛ الأمر الذي يستلزم تفكيكًا لهذه الثقافة رصدًا لكل ما يؤسس لهذه الآلية داخلها والوعي به، توطئة لزحزحتها والهيمنة عليها كجزء من السعي إلى آلية تنتج «الجديد» حقًا. ولعل من هنا بداية «الجديد» حقًا.

الزمان الأشعري...
من الأنطولوجي
إلى الأيديولوجي

«إن الزمــان يُوجــد كل شيء ويقـضي على كل شيء، وإنه يأسو الجراح»

بندار

ثمة شيئان- على حسب الأمثولة الصقلية- لا يمكن للمرء التحديق فيهما؛ هما الشمس والموت. ويبدو أن الزمان يمكن أن يُضاف إليهما أيضًا؛ إذ ما أن يتجاوز المرء الإحساس البسيط بالزمان إلى النظر في ماهيته والتأمل فيها، حتى يغشاه ما يغشاه المحدق في الشمس من زيغ وتيه. ولعله من قبيل الكلام المعاد أن نذكر بأن القديس أوغسطين قد عانى مفارقة الزمان على هذا النحو؛ فأنا- على قول أوغسطين- أعلم (وبالأحرى

أحس) ما هو الزمان إذا لم يسألني عنه سائل؛ أما إذا أردت شرحه لمن يسأل، وجدتني جاهلاً به». وهكذا يتكشف الزمان عن مفارقة لافتة؛ إذ أن وجوده- بحسب العوام- أظهر من أن يُختلف فيه، وأما بحسب العقلاء، فإن الاختلاف فيه أظهر؛ بلا جدال[1].

وترتبط هذه المفارقة بكون الزمان أحد أكثر المفاهيم ولوجًا فى الميتافيزيقية؛ وذلك نتيجة لما فيه من طابع التفلّت الذي يجعله

لابد من الإشارة إلى ندرة التناول الأشعري الصريح للزمان. ومن هنا كان تواضع المصادر التي عرضت له، حتى إن كثيراً من المصادر الأشعرية المعتبرة تخلو ولو من إشارة واحدة إلى موضوع الزمان.

(١) انظر: أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف، ١٣٧٥هـ)، ج٢، ص٦٩.

يستعصي على أي محاولة للقبض عليه والإمساك به[1]. وإذ يتأدى النظر والتأمل في ماهيته إلى هذا الضرب من الزيغ والتيه، فإن على المرء -خشية ذلك- أن يتجاوز النظر في الزمان إلى رصد الدلالات المتباينة لهذا النظر ذاته. ولذلك فإن القصد هنا سوف يقف عند مجرد رد التأمل في الزمان إلى التجربة التي انبثق منها. إن هذا القصد -بتعبير أظهر- هو رصد الدلالات لا تأمل للماهيات.

١- فيض الدلالة

من حسن الطالع أن مفهوم الزمان يتكشف -برغم النظر الماهوي- عن فيض من الدلالة ذي مستويات عدة. فثمة لهذا المفهوم دلالة تاريخية وأخرى معرفية، بل يمكن الحديث عن دلالته الأيديولوجية كذلك.

والحق أنه يتكشف -تاريخيًا- عن ضرب من التطور يبدو مشروطًا بالتطور الأشمل فى بنية الوعي الإنساني. فإن بدا الفكر الإغريقي مستغرقًا استغراقًا تامًا في فض شفرة الوجود، ولاحت إشكاليته ذات طابع أنطولوجي، فإن ذلك قد تأدى -على قول هيدجر[2]- «إلى تحليل للزمان مقود بفهم للوجود». وبعبارة

(١) فالزمان (على قول برديائيف) نوع من الأبدية التي تتصف أجزاؤها جميعًا، وهي الماضي والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الإفلات، ومصير الإنسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة، في هذه الحقيقة المرعبة للزمان». انظر: نيقولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص١٢٣.

(٢) نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، (١٩٥٥)، ص٧٣.

واحدة؛ بات الزمان إحدى قضايا الأنطولوجيا الإغريقية. حقًا إن ما أثاره الفكر الإغريقي من تساؤلات حول الزمان قد اتسع ليشمل علاقته بالأبدية؛ والله؛ والعالم؛ والحركة؛ والتغير؛ و «الآن» وحقيقته، وهل هو جزء من الزمان، أم أنه حد متوهم لا حقيقة له، وهل ثمة بداية للزمان أو نهاية، وحقًا أن هذه التساؤلات- أو بعضها- لم تفقد طابعها الحي حتى الآن، إلا أن تبقى ذات أفق أنطولوجي لافت.

وقد يُقال إن أرسطو قد تجاوز إلى طرح علاقة الزمان بالنفس أو الذات المدركة، في مثل قوله «إن ثمة مشكلة محيرة، ألا وهي: هل الزمان يمكن أن يوجد دون النفس أو لا يمكن؟ وذلك لأنه إذا لم يكن ثمة من يعُدُّ، لن يكون ثمة معدود، وبالتالي لن يكون ثمة عدد، لأن العدد هو ما يعد. ولكن إذا لم يكن ثمة شيء يستطيع بطبعه أن يَعُدَّ إلا النفس؛ وفي النفس العقل، فإنه لا يمكن أن يوجد زمان حينئذ بغير النفس»[1]. ولكن أرسطو سرعان ما يتراجع مؤكدًا أن «المتقدم والمتأخر إنما هما في الحركة»، وأن «الزمان إنما هو هذان مما هما معدودان»[2]. وبرغم غموض هذه العبارة فإن ذلك يعني قصدًا أرسطيًا إلى استبعاد النفس بوصفها أساسًا لوجود الزمان. وبذلك ظل أرسطو محتفظًا بوفائه لفكر لم يجد في الزمان إلا إشكالية ذات

١- أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ج١، ص٤٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧٤.

طابع أنطولوجي[1]، تاركًا للمحدثين تحقيق هذا التجاوز؛ أعني تأسيس الزمان إبستمولوجيًا لا أنطولوجيًا.

وحين صار الهم الإبستمولوجي هو الهم الغلاب، وذلك لضرورة خاصة في الفلسفة الحديثة، وبدا ذلك لدى ديكارت «أبي الفلسفة الحديثة»، على حد قول هيجل، استنادًا إلي قولته الشهيرة التي جعلت الفكر مؤسسًا للوجود، فإن ذلك قد تأدى إلى تحليل للزمان ذي طابع إبستمولوجي خالص. وهكذا تأدّى ديكارت إلى التعويل على «الآن»؛ فرارًا من الزمان؛ لأن الزمان متصل بالذاكرة التي قد لا تكون معصومة من الخطأ، ولأن الحقيقة لا تدرك عنده إلا اعتمادًا على الحدس الذي لا يستغرق زمانًا[2]، لأنه يتحقق في الآن. ويبدو الأمر أظهر مع كانط الذي صار إلى كون الزمان يمثل مع المكان- وهما مرتبطان عنده جوهريًا- صورة أولية للحساسية الترنسندنتالية تخلعها على الموضوعات الخارجية ليتسنى إدراكها؛ «فهو (أي الزمان) لا يوجد في الموضوعات، بل في الذات المعاينة لها»[3]. ولا جدال

(١) واللافت أن هذا الطغيان للأنطولوجيا عن تحليل الزمان عند الإغريق قد انعكس على تصورهم للتاريخ كذلك، فالتاريخ، عندهم، لم يقدر على الإفلات من هيمنة الأنطولوجيا. انظر: ر. كولنجوود: فكرة التاريخ: ترجمة محمد بكير خليل (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ص٩٤ – ٩٩. وربما ارتبط ذلك بكون التاريخ محكومًا بزمان يعاني من هيمنة الأنطولوجيا.

(٢) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧)، ص١٥٩.

(٣) I. Kant critique of pure reason, by J. Meiklejioh (Iondon: J. M.Dent and sons) P. 54.

في أن التناول الوجودي existentilist للزمان يرتبط بالمصير الفاجع الذي آلت إليه الفلسفة المعاصرة مع الوجوديين، وهيدجر وسارتر على وجه الخصوص. وهكذا تتكشف اللحظات الكبرى في تاريخ الفلسفة الأوروبية عن تطور في بناء الزمان، يصح معه القول بأن دلالته التاريخية لا يمكن أن تكون موضع شك.

ولا يمكن الخروج من هيمنة طابع ما، أنطولوجي أو إبستمولوجي أو وجودي، على تحليل الزمان بحسب اللحظات الكبرى في تاريخ الفلسفة، إلى القول بوجود اتفاق في تصور الزمان بين فلاسفة لحظة تاريخية واحدة؛ ذلك بأن لحظة ما لابد أن تنتظم- برغم هيمنة طابع ما عليها- تصورات للزمان متباينة تباينًا تامًا. فحسب كل من كانط وهيجل- مثلاً- يمثل الزمان إطارًا من صنع الذات، إلا أنه عند كانط يمثل زمانًا للذات العارفة، الذي تدرك من خلاله موضوعات الحس، أما عند هيجل فإنه زمان الذات المطلقة الذي تحقق من خلاله الوعي بذاتها. وهذا يعني أن ثمة دلالة معرفية يكتسبها الزمان بدءًا من انتظامه في نسق معرفي بعينه.

وأخيراً يصار إلى الدلالة الأيديولوجية للزمان، وأعني بذلك كون تصور الزمان يرتبط بهيمنة أيديولوجيا معينة، قد لا تكون ظاهرة على نحو مباشر، ولكنها قارة- بلا جدال- في وعي منتجيه. فالحق أن التأكيدالإغريقي على أن الآن الأساسي الأول من بين آنات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر(١)، وهو ما يرتبط

(١) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، سبق ذكره، ص٨٨.

بكون «الموجود اليوناني القديم كان محصوراً بأسره في اللحظة الحاضرة، ولم يكن ثمة شيء يدفع به في الماضي والمستقبل»[1]، والحق أن هذا التأكيد يكشف أن «الفلسفة اليونانية لا تنظر إلى الزمان من حيث إنه حركة تقدمية، بل من حيث هو حركة فيها عود على ذاتها؛ أي حركة مرتبطة بثبات معين»[2]، وبالرغم من أن ذلك يرتبط «بالميل الذي عُرف عن المفكرين الفلسفيين باليونان من نسبة المثالية إلى الثبات واعتباره أسمى قيمة من التغير»[3]، فإن هذا الميل نفسه لا يجد تفسيره بمعزل عن هيمنة أيديولوجية تتغيا -اجتماعياً- تكريس الوضع القائم والاحتفاظ به ثابتاً أبداً[4].

ومن جهة أخرى، فإن تصور كانط للزمان إطاراً من صنع الذات، يرتبط -بلا ريب- بصعود البرجوازية الأوروبية وهيمنة أيديولوجيتها الليبرالية التي تأسست على احترام الذاتية على

(١) أزوالد اشبنجلر، تدهور الحضارة العربية، ترجمة أحمد الشيباني (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤)، ج١، ص٢٥٧.

(٢) أميرة حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص١٦٢.

(٣) ج. ب. بيوري، فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص٣٦.

(٤) «فأفضل حالات المجتمع في نظر أفلاطون- والإغريق على العموم- ليست تلك الحالة التي يكون المجتمع فيها متصفاً بالفاعلية والنشاط والرغبة في التجديد المستمر، وإنما هي تلك الحالة التي يكون فيها ثابتاً مستقراً، تظل الأوضاع فيه على ما هي عليه». انظر: أفلاطون: الجمهورية، ترجمة وتقديم فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٤)، ص٧٩ من المقدمة.

نحو أساسي.

وهكذا يتكشف الزمان، من خلال رصده، لا في فضاء مطلق، بل في تضافره مع أبنية أشمل- يتكشف عن فيض واسع الدلالة يجنب المرء معاناة الطبيعة المراوغة لماهيته. فالحق أنه إذا كان الزمان- من خلال تأمل ماهيته- دائم الإفلات، فإنه بدا- من خلال رصد دلالته- ممكن الإمساك به. ولا جدال في أن هذا الرصد الدلالي للزمان يهدف إلى تأسيس الانتقال - فيما يتعلق بالزمان الأشعري من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا.

٢- الزمان الأشعري

على حسب التمهيد الآنف، فإن الأمر سوف يقف- فيما يتعلق بالزمان الأشعري- عند مجرد رصد الدلالة، لا تأمل الماهية، ويبدو أنه لابد قبل الولوج إلى رصد الدلالة من الإشارة إلى مأزق يجابه الباحث في الزمان الأشعري بلا ريب. ذلك لأنه على الرغم من إمكان الدخول إلى عالم واسع الدلالات لمفهوم الزمان الأشعري، إلا أنه مما يثير العجب، حقًا، أن الزمان يدخل عند الأشاعرة في إطار المسكوت عنه. فالراصد لمصنفات الأشاعرة الكبار في علم الكلام، كالأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والآمدي، يثيره- بلا ريب- أنه لا توجد إشارة إلى الزمان إلا نادرًا. وأما من تناولوا الزمان بالإشارة، كالرازي، والبيضاوي، والإيجي، فإن ذلك قد ورد عندهم في إطار عرضهم للمذاهب المختلفة في الزمان والرد عليها، وذلك

مع إشارة متواضعة إلي تصور خاص للزمان لا تطال أبداً حقيقته وجوهره. فالحق أن جوهر الزمان الأشعري لا يمكن أن يُطال من خلال الجدال مع الآخرين- برغم أهميته- بل من خلال بناء للعالم يتأدى إلى تصور بعينه للزمان مرتبط به؛ وذلك ما سكتوا سكوتًا تامًا عن بيانه. ومن هنا فإنه قد ترك لباحث الزمان الأشعري أن يطاله من المعلن عنه عندهم، وعند الآخرين أيضًا، وهو بنائهم للعالم على نحو خاص. ولا ريب في أن هذا المسكوت عنه ينطوي على دلالة لا تقل جوهرية وأهمية عن دلالة المعلن عنه؛ وذلك من حيث إنه يمارس فعله في الوعي على نحو غير مشعور به.

والحق أن هذا المسكوت عنه يمارس فعاليته في الوعي، وأعني هنا وعينا المعاصر بصفة خاصة، لا على نحو غير مشعور به فحسب، بل- وهذا هو الأهم- على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية هذا الوعي ذاته وتفسيرها. وعلى هذا فإن أي محاولة لفهم بناء الوعي- ومن ثم الواقع- تستحيل تمامًا دون تفجير هذا المسكوت عنه وإعلانه، «ذلك أن الواقع- على قول جادامر- ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكنه هو اتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه»[1]. وهكذا فإنه ابتداءً من

(١) نقلاً عن مطاع صفدي، استراتيجية التسمية. (بغداد: دار الشئون العامة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦).

أن عدم كشف المعنى المسكوت عنه يتأدى إلى كون العالم غير قابل للفهم والتوجيه، تتأتى ضرورة نقل الزمان الأشعري من إطار المسكوت عنه إلى إطار المصرح به، وتتأتى أيضاً أهميته.

٣- هل ثمة أنطولوجيا للزمان الأشعري؟

إذا كانت الأنطولوجيا- على العموم- هي النظر إلى الوجود من حيث هو كذلك؛ أعني الوجود بإطلاق بلا أي تعين أو تحدد، فإن أنطولوجيا الزمان تعني- والحال كذلك- النظر إلى الزمان مطلقًا ومنفكًا من أي تعين أو تحدد. فالزمان، هنا، لا يتعين بدءًا من ممارسة الذات لنشاطها الخلاق في العالم، ولا يتحدد بالإضافة إلى الأشياء القائمة أو المتزمنة فيه؛ إذ أن «الزمان جوهر مجرد هو واجب الوجود لذاته؛ لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال. وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود. وبيان ذلك: أننا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده، وتلك البعدية بعدية زمانية، فهو إذن موجود عندما فرض معدومًا. فإذن فرض عدمه يوحي لذاته وجوده، وذلك محال. فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال، فهو واجب الوجود لذاته. فثبت أنه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع[(١)]. وبالرغم من أنه قد يعترض على ذلك بأن «الزمان منقض، وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن، فهو قد حدث في

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، (طهران: مكتبة الأسد، ١٩٦٦)، ج١، ص٦٥١، وأيضًا: عضد الدين الإيجي، الموقف (القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ)، ص١١٠.

زمان الطوفان، وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء، وكل ذلك يدفعه الحس، والمنقضي ليس واجب الوجود لذاته، لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلاً عن أن يكون تقضيه وسيلانه واجبًا»[1]، فإنه يمكن الاحتجاج «باستحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلاً. ما لم يعتبر ذاته إلى المتغيرات، فليس (أو بالأحرى فإن) ذاته، إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد. وإذا حصلت لها قبليات وبعديات لا تكون من جهة التغير في ذات الزمان والمدة، بل من قبل ذلك المتغيرات»[2] وإذن فليس ثمة من تغير أو انقضاء في ذات الزمان، بل يقارنه- التغير والانقضاء- من حيث نسبته إلى المتغيرات والمنقضيات. وإذ بدا أن المتغيرات يمكن أن تغدو- تبعًا لذلك- أحد مصادر تحديد الزمان، فإن ثمة من صار (وأعني يامبليخوس) إلى «أن الزمان لا يحدث تبعًا للترتيب الطبيعي لأفعالنا، كما يزعم البعض، بل العكس، الزمان هو المبدأ الذي بحسبه تترتب أفعالنا؛ إذ ليس من الممكن حقًّا أن نقارن في أفعالنا بين حالة سابقة وأخرى تالية، إذ لم يكن الزمان موجودًا بذاته من قبل»[3]. وهكذا يبدو الزمان هو المبدأ الشارط- لا المشروط- منطقيًا للتغير، حيث إنه «يسبق هذا التغير في نظام العالم»، على حد قول يامبليخوس. وهكذا تعني أنطولوجيا الزمان وجوده جوهرًا مطلقًا مفارقًا يقوم بذاته.

(١) المصدر السابق، ج١، ص٦٥٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة (طبعة طهران، ١٣٨٣هـ)، سفر أول، ص١٤٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص٧٩.

ولقد كان لزامًا أن يتأدى الأشاعرة إلى رفض أنطولوجيا الزمان هذه، لا من حيث أن «كل ذلك يدفعه الحس» على حد قول الرازي، بل من حيث أن «الإحالة إلى مكان بدون متمكن أو مكان مطلق يبقى إذا ارتفع المتمكن، وكذلك الإحالة إلى مدة (زمان) مطلقة هي جوهر، لا ترتفع بارتفاع العالم (المتزمن)؛ كلاهما إحالة على شيء، لا الإدراك يثبته، ولا الوهم يتصوره»[(١)]، وطبقًا للخطاب الأشعري، فإنه ليس ثمة من شيء يعجز الوهم عن تصوره، ويقف الإدراك دون إثباته[(٢)] سوى (الله). وهكذا يتأتى رفض أنطولوجيا الزمان من كون تصور الزمان يبدو- في إطارها- مماثلاً لله. والحق أن من يتأمل صفات الزمان في إطار هذه الأنطولوجيا- «من أنه وجود وحداني، مجرد عن المادة، لا جسم مقارن لها، لا يقبل العدم لذاته، فيكون واجبًا بالذات»[(٣)]- يدرك، بلا ريب أنها لا تعرض مطلقًا لغير (الله) في الخطاب الأشعري. واللافت أن رفض أنطولوجيا الزمان يتأسس- تبعًا للأشاعرة- استنادًا إلى مقتضيات دينية خالصة، وذلك برغم تمسح هذا الرفض في الحس أو المنطق ظاهريًا. والحق أن التصور الأشعري للزمان- إنكارًا أو تأسيسًا- إنما ينطلق من تصور الله على نحو أساسي.

---

(١) أبو على أحمد بن محمد المرزوقي، الأزمنة والأمكنة. (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف، ١٣٣٢هـ)، ص١٥١.

(٢) ليس يعني الإثبات هنا، مجرد إثبات الوجود، إذا أنه بمقدور الإدراك إثبات وجود الله برغم أن تصوره لا يختلف عن تصور الزمان هكذا؛ إنه يعني الإحاطة بالماهية، وهو المستحيل في الحالين.

(٣) الإيجي، المواقف، ص١١٠.

وإذا كان الزمان- هكذا- لا يتقوم (بذاته)، فإنه لم يبق سوى أنه يتعلق بغيره. وليس ثمة غير يتعلق به الزمان سوى الذات أو عالم الموجودات؛ إذ أنه يستحيل تصور الزمان على أنه يتعلق بالله. ورغم أن ثمة من صار- آنئذ- إلى أن «أثبت (للزمان) وجوداً، لا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه، بل على أنه أمر متوهم»[1]، أي يتعلق بالذات، فقد كان لابد أن يتأدى الأشاعرة- اتساقاً مع البيئة المهيمنة[2] على نسقهم الكلامي، التي تكرس غياباً شاملاً للإنسان، ورفضاً مطلقاً لكون الذات الإنسانية مصدر أي تحديد أوتعين- إلى رفض كون الزمان من متعلقات الذات. فبدا أنه ليس يبقى غير كون الزمان من لواحق عالم الموجودات.

وبالفعل، فإن الزمان- على حسب الأشاعرة- يتعلق بالموجود الحسي المتزمن، حيث أنه «يبطل ببطلان الموجود المتحرك، ويوجد بوجوده؛ إذ هو مقدر بحركته»[3]. وقد ترك هذا الارتباط للزمان بالمتزمن أثره على الحد الأشعري للزمان، حيث صار (الإيجي) إلى أن «مذهب الأشاعرة أنه (أي الزمان) متجدد يقدر به متجدد، وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور للمخاطب، فإذا قيل: متى جاء زيد؟ يُقال عند طلوع الشمس، إن كان مستحضراً لطلوع الشمس، ثم إذا قال غيره: متى طلع

(١) الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج٣، سفر أول. ص١٤١.

(٢) انظر تفصيلاً: على محمد على مبروك. النبوة عند المعتزلة والأشاعرة. ماجستير غير منشورة (القاهرة: كلية آداب القاهرة، ١٩٨٧). ص٢٠٧ وما بعدها.

(٣) المرزوقي: المواقف، ص١١٢.

الشمس؟ يُقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرًا لمجيء زيد. ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام، فيقول القارئ: لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب، والحرة: لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبةً.. وعلى هذا كل بحسب ما هو مقدر عنده يقدر غيره»[1] ويبدو الزمان هكذا، لا إطارًا عامًا للحدث، بل إنه والحدث متضايفان يحدد أحدهما الآخر. وإذ صار البعض- على حق- إلى «أن هذا القائل جاء إلى فعلين وقعًا في وقت واحد، فعرف الوقت مرة بالإضافة إلى هذا وجعل الآخر مؤقتًا به، ومرة بالعكس، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه، وهذا كما يقال: حججت عام حج زيد، وحج زيد عام حججت، ومن الظاهر أن العام غير الحجين، وأنهما إنما وقعا فيه»[2]، فإنه لابد من الولوج إلى بنية الأنطولوجيا- نظرية الوجود- الأشعرية، ليتسنى الوقوف على حقيقة الزمان وكشف حده وضبطه.

٤- من أنطولوجيا الزمان إلى زمان الأنطولوجيا[3]

تتأسس الأنطولوجيا الأشعرية، بأسرها، على تصور للعالم في قبضة الله تمامًا. وبالرغم من أن ثمة محاولة لوضع

(١) الإيجي، المواقف، ص١١٢.   (٢) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ص١٤٤.

(٣) برغم أنه يمكن رصد الزمان عند الأشاعرة من خلال تحليل نواح كثيرة من مناطق فكرهم، مثل «القدم والحدوث» حيث زمان الخلق؛ و«الاستطاعة على الفعل» حيث زمان الفعل؛ و«النبوة» حيث زمان الماضي؛ و«المعاد» حيث زمان المستقبل؛ و«الإمامة والخلافة» حيث زمان الحاضر، فإن زمان «الطبيعيات» أو الأنطولوجيا هو الأكثر دلالة من حيث الكشف عن طبيعة الزمان الأشعري بوصفه توجهًا نحو الانهيار والعدم.

الأنطولوجيا الأشعرية في نسق نظري محكم، بقصد تحويل العالم من مجرد إطار هش تتجلى فيه الإلهيات، إلى كونه مصدر تأسيس للإلهيات ذاتها[1]، فإن تخليص العالم من قبضة الله ينتهي- حتى في إطار هذه المحاولة- إلى أنطولوجيا غير مفهومة أو مصطنعة، وذلك بسبب غياب محورها.

فاللافت أن البناء الأشعري للعالم لم يتبلور من رغبة في اكتناه أسراره، توطئة للسيطرة وإسلاس القياد، بل من الرغبة في تأكيد أصول الاعتقاد. فقد أراد الأشاعرة بيان أثر الإلهية في أهم مقدور لها، وهو العالم الكبير، بعد تأكيدهم فاعلية هذه القدرة- بإطلاق- من العالم الصغير؛ أعني الإنسان. ولهذا فإنه «لم يكن بد للمسلمين في تفسير ظواهر طبيعية، ولكن لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة، بل من حيث كونها صادرة عن الله»[1]. وهكذا فإن الطبيعة تتقوم في النسق الأشعري باعتبارها «معيناً» للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته[2]. ومن ثم فإن الرد الأشعري للعالم الطبيعي إلى (أجزاء لا تتجزأ). إنما يعد توطئة لإثبات تناهي الموجودات إلى حد، فيشملها، من ثم، العلم المحيط، والقدرة المطلقة؛ وذلك لأنه

---

(١) انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المقدمة النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص٤١١- ٦٣٦.

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦) ص٦٨،

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص٢٩.

لا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود متناه. ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ»[١]. ومن ناحية أخرى، فإن قول الأشاعرة بأن الأعراض لا تبقى زمانين، يتغيا تأكيد انفراد القدرة الإلهية المطلقة بالفعل في عالم الطبيعة. وذلك بعد أن بدا القول ببقاء الأعراض مؤديًا إلى القول بطبيعة فاعلة، وفعلها باق دائمًا[٢]. ومن هنا فإن الطبيعة لديهم ليست موضوعًا مستقلاً يمكن فهمه داخل حدوده الخاصة، بل كيانًا ناقصًا هشًا لا يمكن فهمه إلا بوصفه مجرد مجلي لقدرة مطلقة. وإذن فقد تبنى الأشاعرة تصورًا عن طبيعة مفتتة هشة لا تحتاج– على الدوام– إلى تدخل وعون من خارجها؛ وذلك إثباتًا لقدرة تتدخل وتهيمن على حسب قانون ثابت مطرد. إنها– في كلمة واحدة– أنطولوجيا الخواء والتفتت.

إن التفتت والخواء يتبدى– كأجلى ما يكون– في تصور الأشاعرة للعالم كتلة منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر»[٣]. وهكذا يعاني العالم– منذ البدء– نقصًا وتفككًا وموتًا لا سبيل إلى البرء منها جميعًا إلا بواسطة قدرة مطلقة، تصل الأجزاء ببعضها وتخلق فعلها. فالجواهر والأعراض هي قوام العالم الطبيعي عند الأشاعرة، أو هما «المقولتان اللتان

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٧)، ط٧، ج١، ص٤٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧٧.

(٣) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧٠.

نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج»[١].

وبالرغم من المعنى الفلسفي للمقولتين، فإنهما يتضمنان عند الأشاعرة مفاهيم تتباين مع محتواهما عند الفلاسفة . فإذا كان الجوهر لدى الفلاسفة هو «ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته»[٢]، فإنه لا شيء لدى الأشاعرة يتقوم بذاته أو يتعين بماهيته؛ لأن الأشياء جميعاً تقوم وتتعين بالله. ولهذا فإن الجوهر عندهم هو أقصى ما يتناهى إليه الجسم. ولا ريب أنه «إذا كانت الجواهر أو الأجسام لا تتقوم بذاتها، فإن المجال يصبح مفتوحاً للدور الرئيسي للقدرة الإلهية- لا في الإيجاد من عدم فحسب- بل في التأليف والتركيب والاجتماع والمماسة، والافتراق والانفصال بين الجوهر والأجزاء»[٣]. ومن ناحية أخرى، فإن كون الجوهر لا يتقوم بذاته يجعل وحدة الجسم- عند الأشاعرة- وحدة ظاهرية خارجية، وبذلك يصبح الجسم عرضة للتصدع والانهيار، إذ يفتقد أي مقوم داخلي أو باطني لوحدته أو وجوده، وهنا تتجلى قدرة الله المطلقة في الإبقاء على وحدة الجسم ووجوده.

وإذا كان التصور الأشعري للجواهر قد ارتبط على هذا النحو- بإفساح المجال أمام القدرة المطلقة خالقة ثم حافظة للخلق، فإن تصورهم للأعراض يتكفل ببيان فاعلية هذه القدرة

(١) المصدر السابق، ص٦٨.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مادة جوهر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص٦٤.

(٣) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨)، ج١، ص٢١٣.

على نحو أكثر جلاءً وشمولاً. فالأعراض بحسب الأشاعرة هي صفات «تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها»[1]. واللافت أن العرض يعد- بحسب هذا التعريف- وجودًا إلى الزوال والانقضاء. وقد ارتبط هذا التصور للعرض بالقصد الأشعري إلى إثبات الإحداث الدائم والخلق المستمر للعالم، حيث لم يتسع النسق الأشعري لإثبات العالم باقيًا بنفسه، بل ببقاء يخلقه الله فيه كل لحظة. وإذ لم يمكن الحديث عن الإحداث الدائم والخلق المستمر دون أن يكون هناك زوال وانقضاء مستمر، فإنهم تصوروا العرض- ومن ثم الجوهر الذي لا ينفك عن العرض- وجودًا إلى الزوال والانقضاء.

وقد تأسس هذا التصور الأشعري للعرض على تصورهم للزمان. فالزمان عندهم كالأجسام- يتناهي إلى أجزاء لا تتجزأ أو «آنات لا مدة لها»[2]. ولهذا فإنه «مجموع ذرات منفصلة أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر»[3]، وتبعًا لذلك، يعتبر «الآن»- في الزمان- وحدة قائمة بذاتها لا علاقة لها بما يسبقها أو يلحقها. وبذلك يكون الأشاعرة قد أدركوا في الزمان نقاطًا منفصلة، لا ديمومة متصلة. وتبعًا لهذا التصور للزمان الذي يقوم على الانفصال وليس على الاتصال،

---

(١) أبو بكر البقلاني، التمهيد، نشرة رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص١٨.

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧٠.

(٣) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٧٥.

فإنه لا سبيل للانتقال من الـ «آن» إلى «آن آخر» إلا بالطفرة، فالزمان يطفر- مثلاً- من الآن الأول إلى الآن الرابع، دون أن يمر بالثاني والثالث.

وليس من شك في أن نظرية في الزمان تعده نقاطاً منفصلة، لا صلة بين الواحدة منها والأخرى، تنتهي ضرورة إلى افتراض الخلاء بين هذه النقاط المنفصلة. وهكذا بدا كأن الفراغ أو العدم لابد أن يقوم بين كل اثنتين من آنات الزمان الأشعري. ومن هنا فإنه يستحيل أن يبقى العرض آنين من الزمان؛ لأن بين كل آن في الزمان وآخر هوة من العدم لابد أن تطال العرض. وهكذا انتهى الأشاعرة إلى الاستنباط المنطقي للطابع العدمي للعرض- وتبعاً لذلك للجوهر أيضاً- من تحليلاتهم للزمان. وإذن فالدلالة الجوهرية للزمان- في إطار هذه الأنطولوجيا- هي دلالة عدمية خالصة؛ إنه هنا لا يوجد الأشياء- كالحال عند بندار- بل هو يقضي عليها فقط. ويرتبط ذلك بأن «أثر القدرة عندهم (الأشاعرة) لابد أن يكون وجودياً، فلا تتعلق القدرة عندهم بالعدم»[1]؛ وهكذا يكون الإيجاد من الله، أما الإعدام فإنه من الزمان. ومن العجيب أن الزمان يبدو- في إطار هذه الأنطولوجيا- نداً لله قوياً؛ وذلك من حيث يبدو فعل الله مشروطاً بفعله؛ وهو الأمر الذي رفض الأشاعرة من أجله أنطولوجيا الزمان رفضاً قاطعاً. وليس من شك في أن ذلك

(١) محمد نووي بن عمر الجاوي، شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، (القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٥٤)، ص٢١.

يرتبط ببناء الأشاعرة الأحادي للعالم؛ أعني ببناء للعالم لا اعتبار فيه إلا الله فقط. وتلك- بلا جدال- أهم مفارقات النسق الأشعري.

٥- من زمان الأنطولوجيا إلى زمان الأيديولوجيا

رغم أن هذه الدلالة العدمية للزمان الأشعري، قد تكون مُنتجة أيديولوجيًا[١]؛ وذلك من حيث إنها تتسق مع رؤية بلور فيها النبي «ﷺ» تصوره للزمان تقدمًا إلى الأسوأ؛ حيث إن «خير القرون قرنه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». إذ لا جدال في أن تصور التاريخ على هذا النحو سقوطًا مستمرًا، يتأدى إلى تصور للزمان ذى دلالة عدمية، إلا أن هذه الرؤية الأشعرية للزمان قد أسهمت في تكريس أيديولوجيا لم تزل مهيمنة بقوة.

فاللافت أن تصور الزمان «مجموع ذرات منفصلة أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بينه وبين الآخر، ويتحقق الانتقال بينهما بالطفرة» على ما سبق بيانه، يعني إلغاءً لأي علاقة ضرورية أو منطقية بين آن سابق وآخر لاحق؛ وبذلك يفقد التقدم الإنساني أساسه ومعناه. وذلك أنه يؤدي إلى استحالة انبثاق الوعي في صورته التاريخية، لأن هذا الوعي يتأسس- جوهريًا- على ضرورة تواصل- لا انفصال- لحظات الزمان التاريخي بشكل يفسح المجال لتراكم الخبرة التاريخية التي هي

(١) الأيدلوجيا- هنا- بالمعنى الأقرب إلى مفهوم «رؤية العالم».

هيولي الوعي التاريخي. ولأن مفهوم التقدم يبقى مشروطًا بانبثاق الوعي في صورته التاريخية على الأخص، والذي يتأسس على ضرورة تواصل لحظات الزمان، لا انفصالها، فإن هذا المفهوم يختص في الخطاب العربي المعاصر بغير قليل من الغموض والاضطراب؛ إذ يبدو التقدم، لا بوصفه نتاجًا لخبرة ووعي تاريخيين، بل بوصفه طفرة- هي السبيل الوحيد للانتقال في زمان مؤلف من مجموع آنات منفصلة- من لحظة في التاريخ إلى أخرى قد تكون بعيدة في ماضي الذات (سلفية ماضوية)، أو أبعد منها في معاصرة الآخر (سلفية معاصرة). وهكذا تتفق النظرتان في تصورهما التقدم «قفزًا» من لحظة في التاريخ إلى أخرى، وذلك دون تحليل كاف للوضع التاريخي. إنهما معًا يفران من التاريخ الحق إلى الفردوس المفقود، ومن هنا تتأتي سلفيتهما معًا. وعلى هذا فإن سيادة النسق الأشعري- بما ينطوي عليه من تصور للزمان يقوم على الانفصال والطفرة- قد جعل التقدم في خطابنا المعاصر محوًا للحظة في التاريخ من أجل أخرى، أو في أحسن الأحوال احتفاظًا باللحظتين معًا في تجاور مصطنع. وفي الحالات جميعًا يبدو التاريخ والوعي به غائبين.

مساهمة في التحليل المعرفي للعنف

إذا كان للمرء أن يأسف لما آلت إليه الأوضاع في العالم العربي من مجابهات دامية تكاد أن تتحول إلى حرب أهلية شاملة تقضي على ما تبقى من إمكانيات هذه الأمة البائسة، فإن الأمر ينبغي أن يتجاوز الأسف على ما يجري إلى محاولة فهمه والوعي بما ينتجه، لا عند السطح، بل في بنية الثقافة والعقل السائد في حقلها ذاته. إذ الحق إنه ليس يمكن أبداً رفع الغمة، إلا بالوعي بما يؤسس للعنف في عقل الأمة، وهذا ما لا يتجه إليه جهد الفكر للأسف. ففي حالة مصر، التي تقدم نموذجاً دالاً للحال في العالم العربي بأسره، انهمك المثقفون المصريون- منذ أن بدأت تتصاعد وعلى نحو لافت، موجة من العنف تكاد تغطي ساحة المشهد السياسي بأسره- في تدبيج الحواشي التفسيرية

على متن هذا الحدث الأليم، وراحوا مع كل مواجهة دامية ينخرطون في صلوات جنائزية لا تنتهي يرددون خلالها الأناشيد المعادة والتراتيل المكرورة التي لا تتجاوز أبدًا سطح الحدث إلى ما يخفيه ويضمره. فليس ثمة، على الدوام، إلا الحديث المعاد عن الأزمة التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تأخذ بخناق أجيال بائسة لم تجد سوى العنف مخرجًا من حصارها.. وهكذا من دون التجاوز آليته إلى ما عساه يمثل جذرًا قارًا للعنف، فيما وراء هذه الضروب المعلنة للأزمة، ينتجه ويغذيه. فبدا وكأنهم لا يقصدون حقًا إلى إزاحة غمة العنف عن كاهل الأمة بقدر ما يقصدون إلى مجرد التطهر وإبراء الذمة، إذ الحق أن الجذر الأعمق للعنف لا يمكن أن يقوم في هذه الضروب المعلنة للأزمة

التي لا تعدو أن تكون، على الرغم من أهميتها البالغة، مجرد تجليات سطحية لأزمة أعمق وأشمل، هي أزمة خطاب النهضة العربي المعاصر... ذلك الخطاب الذي أخفق في إنتاج وعي مطابق بواقعه، وظل يكرس على مدى قرنين لضرب من الوعي الزائف بهذا الواقع آلت به في النهاية إلى أزمته الشاملة الراهنة، إنها إذن أزمة خطاب فكري لابد أن يؤول إلى مفاقمة العنف، لا بسبب إخفاقه في تحقيق أي من غاياته النهضوية فقط، بل- والأهم- لطبيعة ثوابته ومقولاته وطريقة إنتاج المعرفة السائدة في حقله. وهكذا يجد العنف تفسيره الأشمل، لا عند المستوى المعلن من الأزمة رغم أهميته، بل في الأزمة الأعمق للفكر العربي المعاصر وخطابه المتهافت.. ومن هنا ذلك النمو المتعاظم للعنف، لا في مصر وحدها، بل في معظم بلدان العالم العربي، وذلك على نحو ينبئ بأن إفلاس الخطاب يبدو شاملاً.

إذ الخطاب وبعد هيمنة دامت طويلاً «لم يسجل- وعلى قول أحد كبار دارسيه- أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه»[1]. فلا الديمقراطية انبعثت على تلك الأرض التي لا تنبت إلا التسلط والقهر، ولا الوحدة أنجزت، بل دامت الدول القطرية وتدعم وجودها... وليتها حتى كانت دولاً، بل إن الكثير منها لم يكن غير قبائل لها أعلام، ولا العدالة أشرقت شمسها، بل ثمة النهب المنظم لثروات الأمة من جانب نخبة فاسدة، لم

(١) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، (دار الطليعة- بيروت)، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص١٧٨.

تكتف فقط بتبديد ما يخصها من تلك الثروة بل راحت ترهن ما يخص أجيالاً لم تولد بعد، ولا حتى الاستقلال دام واستقر بل استحال إلى تبعية كاملة لم تعد معها الوجود الأجنبي على الأرض العربية وصمة تسوء جبين أحد، بل لعله صار شرفًا يسعى كثيرون الآن إلى نيله. لقد بدا إذن أن دورة سقوط الأوهام قد اكتملت، وأن العالم العربي قد بات عاريًا لا تستره ورقة توت واحدة. ولعل ذلك. ولحسن الحظ، كان مجمل ما عبر عنه، وبكل المرارة، أحد أقطاب جبهة التحرير الجزائرية الذي راح يقرر بأسى أنه «بعد أن ضُربت عندنا مختلف الثوابت واحدًا تلو الآخر، فإننا وجدنا أنفسنا، بعد أربعين عامًا من النضال والمعاناة، نعود إلى نقطة الصفر مرة أخرى، وأصبح يتعين علينا أن نبدأ من جديد رحلة الدفاع عن مختلف المقومات الأساسية للمجتمع». فقط لابد من التأكيد، هنا، على أن هذه النهاية المأساوية ليست أمرًا يخص الجزائر وحدها، بل ينصرف- والوضع الراهن خير شاهد- على الحال في العالم العربي بأسره، وفقط تبقى الجزائر النموذج الأكثر دلالة من غيره.

ولقد كان لزامًا، حينئذ، أن يسقط عن خطاب آل إلى تلك المأساة، ادعاء كونه خطاب نهضة، لتبقى فقط حقيقة أنه مجرد ستار أيديولوجي تخفي وراءه النخبة واقع هيمنتها على المجتمع وتسلطها عليه. لكنه- وبزمانه الدائري المغلق- راح يسعى إلى إطالة أمد بقائه، ممارسًا لآليته الأثيرة في إنتاج نفسه من جديد عبر السعي إلى زركشة محتواه المتهافت بالمفاهيم الأكثر حداثة

في العلوم الإنسانية المعاصرة قاصداً إلى التماهي معها. الأمر الذي يجعله لا يمل من ترديد ادعائه بأنه الأكثر معاصرة وعصرية، ناسيًا، على الدوام، أن المعاصرة لا تعني مجرد التزامن مع الآخر في لحظة تاريخية تخصه، وأن العصرية لا تكون بمجرد استهلاك الآخر، بل عبر إنتاج الذات، هكذا يفعل أبداً، ودائمًا يخفق أبداً، والغريب أنه راح دائمًا يعلق خيبته، لا في رقبة عوائقه الذاتية، بل على عائق مجتمع جاهل وجماهير بائسة، كانت- وبمواريثها التقليدية- أعجز من أن تفهمه أو تقدر إنسانية رسالته. ولقد كانت هذه الجماهير البائسة هي التي اندفعت- وقد اعتصرها الإحباط والعجز، وأنهكها حصارها بين خطاب مفلس ونخبة متسلطة- تبحث لنفسها عن ملاذ، لم تجده إلا في الإسلام الذي بدا الحصن الأخير لقطعان بائسة يتهددها خطر الانسحاق الحضاري والاجتماعي. لكنه كان يتكشف- ولسوء الحظ- لا عن الوعي بالعالم، بل عن اليأس الكامل منه، وهنا تتجلى أزمته التي تجعله أحد أقنعة خطاب الأزمة الذى جاء يزعم الثورة عليه، وذلك من حيث يعجز، بدوره عن إنتاج معرفة مطابقة بواقعه. إذ المعرفة الحقة تتجاوز كل ضروب اليأس والتمزق إلى مستوى أعلى من الوحدة والتطابق. ومن هنا فإن ما ينطوي عليه من اليأس لا يملك إلا أن يؤول به إلى ضرب من العنف قد يفتح الباب إلى مجرد تسلطه على المجتمع ومن دون أن يتجاوز ذلك إلى السعي الواعي نحو بلورة خطاب بديل. والحق أن ما يوحده مع خطاب الأزمة، جاعلاً منه مجرد أحد

أقنعته المتعددة، ليتجاوز مجرد عجزهما معًا عن إنتاج معرفة مطابقة بالواقع، إلى توحدهما على صعيدأداة إنتاج المعرفة السائدة في الحقل الخاص بكل منهما. وإذن فإنه ليس أبدًا بديلاً لخطاب الأزمة. بقدر ما هو التعبير الأجلى عن أزمة الخطاب. إذ الحق أن خطابًا بديلاً ما كان لينبثق إلا بالتموضع خارج شبكة المفاهيم والآليات التي ينتج بها خطاب الأزمة نفسه. وذلك أمر غير ممكن إلا بالتموضع، أوليًا، في التجاويف العميقة لبنية الخطاب موضوع النقد سعيًا إلى خلخلة مفاهيمه وزحزحة آليات إنتاجه للمعرفة، ولأن شيئًا من ذلك كله لم يتم إنجازه، فإن أي تفكير يسعى إلى الانفلات من هيمنة هذا الخطاب قد ينتج تفكيرًا احتجاجيًا- وهو ما نراه الآن بالفعل-، ولكنه يبقى، مع ذلك، مجرد وجه لخطاب الأزمة، أو أنه مجرد واحد من التكشيلات الأيديولوجية تطفو على سطح الخطاب.

لابد، إذن، من التمييز فيما يتعلق بالخطاب، أي خطاب، بين جملة التشكيلات الأيديولوجية المتباينة تطفو على سطحه، وبين نظام معرفي واحد أو بنية قارة خلف هذه التشكيلات تنتظم حركتها وتوجه مسارها، وتتحكم، لا في انبثاقها وتطورها فقط، بل وأيضاً في انكسارها وتدهورها. ورغم أن التباين بين هذه التشكيلات، عند السطح قد يبلغ حد الصراع والتصادم. فإنه لا ينجح أبدًا في إخفاء وحدة نظامها الباطن، بل لعله يزيدها وضوحًا وقوة، وذلك من حيث إن كل واحد من هذه التشكيلات يضطر في صراعه مع الآخر إلى الارتداد للوحدة الأصلية

للخطاب، ساعياً إلى التماهي معها، قصد تأكيد ذاته في مواجهة الآخر. وإذ الآخر، بدوره، يمارس بنفس الطريقة فإن ذلك يعني أن كلاً منهما– وضمن هذا السياق التناحري– لا ينجح في تأكيد ذاته، بقدر ما ينجح في الكشف عن وحدة الخطاب واضحة جلية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفع المرء إلى الاعتقاد بتفاهة أو هشاشة هذه التشكيلات الأيديولوجية على سطح الخطاب، إذ الحق أنها تمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي للخطاب سعياً إلى رصد بنيته العميقة، بل إن الخطاب ذاته لا يكون له أي وجود حال عدمها، رغم أنها من إنتاجه، الأمر الذي يعني أنه إذا كان الخطاب يحقق هذه التشكيلات في جزئيتها فإنها، بدورها تحقق هذا الخطاب في كليته وشموله. ومن هنا فإنها تمثل نقطة البدء في مجرد التحليل المعرفي فقط، ومن دون أن يعني ذلك أن ثمة أولوية أنطولوجية لها على الخطاب. أوالعكس– إذ الحق أن الجدلية وليست القبلية Apiori هي مضمون العلاقة بين الخطاب وتشكلاته، وعلى نحو ينتفي معه القول تماماً بأي أولية ميتافيزيقية للواحد منهما على الآخر. وأخيراً تبقى الإشارة إلى أن مجال الخطاب لا ينطوي فقط على ما ينتمي إلى حقل الأيديولوجيا الصريحة، بل ينطوي أيضاً على كل نتاج تبدو فيه الأيديولوجيا أكثر تخفياً أو إضماراً وذلك على النحو الذي تبدو فيه فاعلية الخطاب شاملة تطال كل نتاجه، وفقط يؤول التباين بين نتاج تكون فيه الأيديولوجيا معلنة، وآخر تكون فيه الأيديولوجيا مضمرة إلى التباين بين فاعلية للخطاب

أكثر ظهوراً، وأخرى أكثر خفاءً، لكن حضورها يبقى شاملاً.

ولعل هذا التميز المتعلق بالخطاب عمومًا، بين تباين تشكيلاته الأيديولوجية عند السطح، ووحدة نظامه المعرفي الباطن في العمق ليمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي للخطاب العربي المعاصر تحليلاً يستهدف خلخلة بنيته الثاوية خلف مجمل تشكلاته، توطئة لتجاوزه إلى خطاب بديل. إذ الحق أن البدء من غير هذه النقطة لا يسمح إلا بإنتاج نقد أيديولوجي ذي نبرة رادريكالية عالية في أحسن الأحوال، لكنه يبقى مجرد جزء من الخطاب الذي جاء يبغي الخروج عليه، لأنه يكون- بلا وعي منه- مستلبًا في أحبولة المفاهيم والطرائق التي ينتج بها الخطاب كافة تشكلاته على تباينها وتعددها، ومن هنا فإن أي نقد للخطاب العربي المعاصر يستهدف- وقد بدا إفلاسه شاملاً- زحزحته وتخطيه بالكلية، لابد أن يبدأ من التمييز، عند سطحه، بين تشكلاته الأيديولوجية التي تتباين بين ليبرالية وماركسية وقومية وسلفية والتي لا تعدو كونها مجرد أقنعة هشة لا تنجح أبداً في إخفاء وحدة النظام المعرفي الثاوي خلفها في العمق، وأعني بالنظام المعرفي طريقة الخطاب في إنتاج كل ضروب المعرفة بواقعه. ولعل الخطاب العربي المعاصر لم يعرف، وعلى تباين ما أنتجه إلا طريقة واحدة في إنتاج معرفته بواقعه، الأمر الذي يكشف عن أن الخطاب لم ينتج ليبراليته أو قوميته أو ماركسيته إلا بنفس الطريقة التي ينتج بهاالآن سلفيته، ومن هنا بالذات، يأتي التوافق بينها جميعًا في العجز عن الخروج بالواقع

من أزمته، وأعني بذلك أن إخفاقها وعجزها لا يكونان منها، بل من الطريقة التي ينتجها بها الخطاب.

ولعل الخطاب، حقًّا لا ينتجها، بل هو، بالأحرى، يستهلكها ناقلاً ومستعيراً لها من آخر، يبدو ذلك واضحًا عند من راح يقطع بأنه «لا يستطيع أن يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور»[1]. وعند من راح يجابهه في المقابل، بأنه لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فكلاهما- فيما يظهر- لا يعرف لواقعه نهضة أو صلاحًا إلا عبر الاستعارة الكاملة لنموذج جاهز سبق أن أظهر فاعلية في لحظة ما. ولا يمكن التعويل هنا أبدًا على ما يقرره البعض من السعي إلى إعادة تشكيل هذه النماذج لتتلاءم مع معطيات واقعه، أو أن هذه النماذج هي، بالفعل، ما يحتاج إليه واقعه، إذ الحق أن نظام إنتاج الخطاب يبقى ثابتًا لا يطاله أي تغيير. وفقط يتكشف ما يسمى بإعادة تشكيل النماذج عن مجرد السعي إلى تبرير عملية الاستعارة، وليس الانفلات منها. وإذن، فإنها آلية النقل والاستعارة هي ما يهيمن على عقل الخطاب في إنتاج الآخر (الغرب والسلف معًا). وهنا لا يختلف (السلف) عن (الغرب) في كونهما (آخر) بالنسبة للخطاب، وذلك من حيث إن ما ينتمي حقًّا إلى مجال (الذات) هو ما تنتجه هذه الذات في صميم وجودها التاريخي الخاص. وليس من شك في

(١) سلامة موسى: ما هي النهضة، (دار الجيل للطباعة)، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٠٨.

أن الخطاب العربي المعاصر يحيا مستهلكًا، لا منتجًا، حتى فيما يخص السلف، ومن هنا آخرية السلف أيضًا. إذ كان الأمر يقتضي أن تستدمجه الذات في صميم بنائها الخاص استدماجًا خلاقًا يتحول معه عن وجوده الخاص إلى وجود من أجل الذات، بدل أن تكون هي الموجود من أجله في حالها الراهن. ولعل ذلك يكشف عن أن مأزق الخطاب لا يقوم في الآخر (الغرب أو السلف)، وإنما يقوم في الكيفية التي يؤسس بها الخطاب علاقته معه، وأعني في كونها مجرد استعارة فقيرة له، وليس استدماجًا خلاقًا يتحول معه الآخر عن وجوده الخاص إلى وجود من أجل الخطاب.

والحق أن هذه الإبستمولوجيا الاستعارية لتكشف عن أن كافة التشكلات على سطح الخطاب- والتي ينشأ تباينها عن تباين المصادر المستعارة منها- لا تعدو كونها مجرد تكوينات هشة تُفرض على الواقع من خارجه، ومن دون أن تكون أبدًا نتاجًا لتطوره الخاص، فهذه التشكلات- النماذج لم تتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى نموذجه، ثم العودة إليه عبر ضروب من التحليل والفهم، بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت نماذج جاهزة معطاة تتنزل عليه- كالقدر الذي لا راد له وبضروب من الأمر والنهي. وهي في هذا التنزل على الواقع من أعلى لا تعرف أبدًا فضيلة الإنصات إليه، ناهيك بالطبع عن أن تتعدل طبقًا لمقتضيات تطوره الخاص، وأعني أنها لا تقبل من الواقع شيئًا أقل من الإذعان والخضوع الكاملين.

ذلك أنها حين تتبلور خارج الواقع، وبمعزل عن أي عملية معرفية تتم في إطاره، فإنها تحوز سمات كل معرفة متعالية مطلقة.. ذلك الضرب من المعرفة الذي لا يقبل من متلقيه شيئًا أقل من التقبل والانقياد، دون أدنى مساءلة أو اعتراض. إن هذه المعرفة، لا ترى الواقع حقلاً تتبلور منه وفيه تنطلق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لابد أن ينصاع لمطالبها ولو بالقسر، لا يمكن إلا أن تمد العنف بواحد من أكثر جذوره عمقًا وخفاء. ويبدو أن في مسيرة الخطاب التاريخية ما يؤكد ذلك لحسن الحظ، إذ الخطاب، وعلى مدى تاريخه، لم يعرف إلا نماذج جاهزة معطاة راح يسعى إلى غرسها، طوعًا أو كرهًا في سياق واقعه الخاص ولأنها دومًا (أي هذه النماذج) لم تكن نتاجًا لتطوره الخاص، فإنه قد أخفق أبدًا في غرسها طوعًا، وبحيث لم يبق له إلا أن يسعى إلى غرسها قهرًا. ومن هنا فإنه ليس لأحد أن يدهش حين يرى ليبراليًا كبيرًا (هو السيد أحمد حسن الزيات) يستصرخ زمانه الرديء- أن ينجب- (وما بين القوسين هو تعبير الرجل نفسه)[1]. (مصلحًا متسلطًا) يحقق (بالسيف في يده) ما أخفقت فيه ليبراليته الكسيحة. إذ الرجل هنا، يعبر عن منطق الخطاب الذي آثر إلا أن يحقق للرجل أمنيته بالفعل. فبعد حقبة طويلة راح عبرها الخطاب يسعى إلى استعارة الأفكار الأوروبية عن الليبرالية والتنوير هادفًا إلى غرسها في واقعه

(١) نقلاً عن: محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٠)، ص١٦٧.

المغاير، فإنه- وحين لم يطاوعه الواقع، وكان ذلك لزامًا بالطبع- قد انتهى تاريخيًا إلى أن سلم مقاليده للعسكر يسعون للغرس كرهًا وقهرًا. فبدا وكأن الليبرالية قد انتهت في العالم العربي إلى التنكر لأصولها. والحق أنها لابد أن تنتهي كذلك، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لاستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض على الواقع من خارجه. وحين أخفق العسكر أيضًا في هذا المسعى، فإن الأمر قد انتهى في العالم العربي. أو كاد، إلى ردة سلفية تسعى بدورها- طوعًا أو كرهًا أيضًا- إلى استعارة وغرس نموذجها الديني المضاد. ورغم النفوذ المتعاظم لهذا النموذج الأخير، فإن مصيره لن يكون أبدًا أفضل من مصير سابقه، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعار ذاتها كأداة لإنتاج معرفة- لابد أن تكون- زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعني التفكير بطريقة حرق المراحل، في إمكان القفز على هذه المرحلة التي يسعى فيها النموذج الديني للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة الخطاب العربي على تجاوز مرحلة التفكير باستعارة النماذج... الأمر الذي يبدو أنه غير قابل للتحقيق إلا بعد أن يتبدى له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة، وهو النموذج الديني. فعندئذ فقط سيدرك الخطاب ضرورة التحرر من هيمنة إبستمولوجيا الاستعارة، هذه الإبستمولوجيا التي يبدو وكأن العنف هو أهم ثوابتها البنيوية.

لعله لاح، إذن، أن نفي الواقع يأتي نتاجًا ضروريًا للإبستمولوجيا المنتجة للخطاب، ومن هنا فإنه يتبدى كالقدر

اللازم للخطاب الذى لا يقدر على الإفلات منه، وذلك رغم سعيه الحثيث- وبما يعلنه- إلى إخفائه والتستر عليه. حقًا أن أقنعة الخطاب تتباين، فيما بينها، في إجلاء هذا النفي الثاوي تحت السطح، فثمة منها ما يجلى عن نفي للواقع صريحاً لا خفاء فيه، وثمة منها- في المقابل- من يسعى إلى إخفاء هذا النفي خلف حشد من المفردات الناعمة يلوكها القناع- وللمفارقة- عن ضرورة اعتبار الواقع ولزوم الإنصات إليه- وعلى أي حال فإن القناع الديني للخطاب يبدو- ولطبيعة نموذجه المستعار- الأكثر تكشفا عن هذا النفي، ولعل ذلك يرتبط بأنه يدرك مصدر قوته القصوى فيما يحوزه نموذجه من سمات الإطلاق والتعالي. ولذا فإن قوة نموذجه لن تأتي فقط من مجرد أنه- وكغيره من النماذج- سبق أن أظهر فاعلية في لحظة ما، بل من كونه قرينًا للمطلق ذاته، إذ القناع[1]، هنا، ينزع إلى أن يماهى بين نموذجه وبين الوحي ذاته، لكنه ليس الوحي، بوصفه نصًا تشكل عبر تحاور واستدماج وتجاوز لمعطيات الواقع ذاته، الأمر الذي يكشف عن حضور الواقع في تشكيل نص الوحي لحظة التنزيل ويؤسس، بالتالي، لحضوره- بعد ذلك- في تشكيل معنى الوحي عبر التأويل. بل الوحي من حيث لا يتكشف إلا عن الحضور المطلق لله، الوحي بما هو انكشاف لذات الله، بل وتوحد معها، ولقد كان لابد أن ينتهي هذا التوحد مع الله إلى أن يمارس هذا

(١) لا نرى، إذن، في هذا التجلي الديني خطابًا منفردًا، بل واحدًا من أقنعة متعددة لخطاب واحد، ولعل ذلك يرتبط بأن تحليله لا يكشف إلا عن ذات الآليات والقواعد المنتجة لكل الأقنعة الأخرى، مما يعني أننا بإزاء خطاب واحد، لا عدة خطابات.

القناع مع الواقع انطلاقًا من رؤية راحت تعلن بصراحة: «أن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقى معه في منتصف الطرق، كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق»(١). تبقى الإشارة إلى أن «قطب» لا يكشف بذلك عن ممارسة تخص قناعه، بل يكشف عن ممارسة عامة لكل أقنعة الخطاب. وفقط يتميز الرجل بأنه يكشف عنها بحسم وصراحة يفتقدهما المرء عند الآخرين.

واللافت أن العنف الذي تؤسسه هذه الإبستمولوجيا لا يتكشف فقط في هذا النفي أو التسلط من الخطاب على واقعه، بل يتكشف أيضًا في نفي وإقصاء دائم تتبادله التشكلات الطافية على سطح الخطاب فيما بينها. وهنا فإنه يبدو وكأن الخطاب يسعى- عبر تبعثر هذه التشكلات على سطحه- إلى إكساب نفسه تعدداً وثراءً مزعومين. لكن ثراءها ليس حقيقيًا أبداً. لأن آلية معرفية واحدة قد أنتجتها جميعًا. والأهم- لأن كل واحد من هذه التشكلات يسعى إلى إزاحة الآخر ونفيه مما ينتهي إلى إفقارها جميعًا، فإذ يجد كل واحد من هذه التشكلات ما يؤسسه في نموذج مستعار، فإن هذه النماذج قد تحولت داخل الخطاب- وبسبب من تنكره المزودج لتاريخها الذي أنتجها ولتاريخ واقعه أيضًا تنكراً يؤسس استعارته لها- إلى

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٨، ص١٩.

كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها أن يحتفظ بوجوده الخاص في هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر في هوية عينية واحدة، يضحي فيها كل نموذج بوجوده الخاص في وحدة أشمل يحتفظ فيها كل نموذج باختلافه عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن إختلافه، هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزه في آن معًا. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر في محيطها نماذجه، تثريه بتنوعها وتغنيه باختلافها، إلى ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقد كان لزامًا أن يسعى كل نموذج في سبيل تأكيده لوجوده الخاص، إلى نفي وإزاحة كل ما يزاحمه من نماذج تسعى بدورها، إلى تأكيد وجودها الخاص على ساحة الخطاب، حتى لقد تحول الخطاب إلى مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفيه وإزاحته للآخر. وضمن هذا السياق التناحري للنماذج، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم إمكان أن يصالح بينها ويوفق. ولكنه أبدًا، وعلى مدى تاريخه، لم ينتج توفيقًا بل أنتج- على الدوام- تلفيقًا. إذ الحق أن نماذج مضطرة- بسبب طابعها الصوري المجرد- إلى أن ينفي كل منها الآخر، لا يمكن أن يقوم بينها أي توفيق، بل لا شيء سوى التلفيق الذي كان يستحيل في لحظات تأزم الخطاب- وما أكثرها- إلى ضروب من العنف العاتي.

وإذ بلغ الخطاب، الآن، واحدة من لحظات تأزمه، فإنه قد راح يأكل بعضه بعضًا في عملية من النبذ المتبادل بين كل

أجنحة الخطاب وأقنعته. وبإزاء هذا النبذ المتبادل بين الأقنعة، فإن كل واحد منها يرتد إلى الوحدة الأصلية للخطاب، ساعيًا بذلك- تأكيدًا وحفظًا لبقائه- إلى التماهي مع الخطاب ذاته. لكن هذا التماهي للواحد منها مع الخطاب كان يضطره- وللمفارقة- إلى التماهي مع ما يتصوره نقيضًا له. ولذلك فإنه يبدو أن كل واحد من أقنعة الخطاب كان ينتهي به الأمر، في سعيه إلى تأكيد وجوده عبر نفي الآخر، إلى تأكيد وجود ذلك الآخر أيضًا. وذلك من حيث إنه ينتهي إلى التماهي معه بالفعل. ولقد كان ذلك مثلاً هو ما حدث في الجزائر، حين أدرك البعض أنه لا سبيل إلى مجابهة من حسبوهم يسعون إلى الانقضاض على الديمقراطية، إلا بأن يسارعوا إلى الانقضاض عليها قبلهم، ولعله أيضًا جوهر ما يحدث في مصر الآن، حيث يبدو وكأن الدولة لا تجد الآن شيئًا تجابه عبره الإرهاب إلا بتبنيه. والحق أنه يبدو هنا، وكأن الأقنعة قد أدركت لا جدواها، فراحت تتساقط كاشفة عن الوجه الخفي للخطاب، ذلك الوجه الذي جهدت طويلاً في محاولة إخفائه بسبب ما ينطوي عليه من عنف وتسلط.

وإذ يطال النفي أيضًا علاقة الخطاب بجملة الأقنعة الطافية على سطحه، من حيث إن استعارته للنماذج، المنتجة لهذه الأقنعة، تفترض منطقيًا إمكان عزلها وانتزاعها من جملة السياقات التي أنتجتها، مما يكشف عن إهدار فاضح لتاريخيتها تستحيل معه إلى كيانات صورية مجردة لا حياة فيها، حتى لتتحول إلى مجرد أيقونات وحلي جامدة يعلقها

الخطاب على صدره، وبحيث لا يكون لها من أثر إلا زركشة فضاء الخطاب وتجميله، واللافت أن هذا النفي من الخطاب لأقنعته ذاتها، ليكشف عن اكتمال دائرة النفي «المهيمن على عالم الخطاب بأسره والذي يؤسس- والحال كذلك- لعلاقة الخطاب بالواقع خارجه، وللعلاقة بين الأقنعة داخله، الواحد منها بالآخر، وأخيراً لعلاقته بهذه الأقنعة ذاتها. ولعله يتبدى- لذلك- كخطاب عنف شامل، وفقط تتباين تياراته، أو أقنعته، في شكل العنف الذي تمارسه، فثمة ضروب من العنف الفظ الخشن، وثمة أيضًا ضروب من العنف الناعم المغلف، لكنها جميعًا تتفق في كونها عنفًا يؤول إليه منطق الخطاب وكيفية إنتاجه للمعرفة باستعارة لنموذج أو أصل سابق.

ولعله يلوح- إذن أن عنف الخطاب هو نتاج أصوليته. والحق أن الخطاب العربي المعاصر بأسره هو خطاب أصولي، لكنها الأصولية هنا، لا بمعناها الأفقر الذي تتداوله الأدبيات السياسية الراهنة مختزلة إياه في اتجاه بعينه، بل الأصولية بمعناها المعرفي الأشمل، والذي يراد به كل تفكير ينطلق من أصل جاهز سابق- بصرف النظر عن مصدره- قصد فرضه على الواقع قهراً. واللافت أن الأصولية في الخطاب لا يؤسسها مفهوم الأصل بذاته، بل تؤسسها الكيفية الراهنة لعلاقة الخطاب به. ومن هنا فإن تجاوز الخطاب لأصوليته، لا يكون أبداً بتنكره لأي أصول، بل يكون بتأسيسه لعلاقته معها على نحو آخر، وأعني أنه لا يكون في السعي إلى البدء من نقطة مطلقة لا

تسبقها أي معطيات أو أصول، فإن ذلك مما يستحيل على أي تفكير بشري، بل- ومن حسن الحظ- أن الله نفسه، وبنصوصه الموحاة، يكشف عن استحالة هذا الضرب من التفكير، وذلك من حيث إن نصوص الوحي لم تتجاهل أبداً كل المعطيات والأصول السابقة عليها، بل راحت تحاورها وتستوعبها وتتجاوزها منتجة، بالطبع، لخطاب مغاير عنها. ولعل ذلك بالضبط هو ما يحتاج إليه الخطاب، أعني أن يحاور ويستوعب ويتجاوز أصوله، ويستدمجها في بنيته، بدلاً من تركها هكذا... سلطة مطلقة تمارس على الخطاب هيمنة شاملة لا يملك بإزائها الخطاب إلا التكرار والاجترار، وأعني- بعبارة أخرى- أن يجيلها الخطاب إلى وجود من أجله، بدل أن يكون هو الموجود من أجلها في حالة الراهن. والحق أن ذلك يكشف عن أن خلاص الخطاب لن يكون البتة في تنكره لأصوله، بل في علاقة معها تتجاوز الاجترار إلى الحوار، وتتخطى الاتباع إلى الإبداع. وعندئذ فقط ينبلج خطاب الفجر الآتي.

خطاب فوكوياما..
أطياف هيجل ونيتشة

لعل أحدًا لا يجادل في أن الوضع المُحاصَر للكتابة العربية الراهنة، في مواجهة السيل المتدفق من الكتابات الغربية المنهمرة حول العرب والإسلام، يحتاج إلى نقل هذه الكتابة من مستوى الجدال والمساجلة الذي تجد نفسها، بتأثير الأحداث الجارية، محصورة فيه، إلى مستوى الوعي بالرؤى والأنظمة الكامنة التي تؤسس للكتابة وتوجهها، من غير أن تكون، هي نفسها، موضوعًا لتلك الكتابة، وبحيث تبدو أشبه ما تكون بكتابة غير مكتوبة، لأنها تكون شرطًا للكتابة يتراءى تحت سطحها الشفاف، ومن غير أن تحضر فوقه وإذ يقتضي الأمر، هكذا، تجاوز الجدال مع الكتابة إلى الوعي بما يؤسسها، فإنه يلزم التنويه بأن القصد من وراء ذلك، إنما يستهدف تأسيس نوع من

الوعي يمكن معه الانفلات من أحبولة التفكير بمنطق توجيه الإدانة أو طلب البراءة.

•

وهكذا فإن قراءة لواحد مثل «فوكوياما» أو غيره، تستلزم تجاوز سطح كتابته، حيث لا شيء ينتجه الوقوف عند سطحها إلا اللجاج والتراشق، إلى الوعي بما يؤسسها من منطق وأنظمة تفعل فيها وتحضر، ولكن من غير أن تبدو أو تظهر. ولعل نقطة البدء في هذه القراءة، إنما تنطلق من الوعي بحقيقة أن «فوكوياما»، وليس سواه، كان هو الذي أدرج نفسه من خلال الجهاز المفهومي والمقولات المتداولة في نصه الأشهر عن «نهاية التاريخ»- ضمن سلالة القطب الأكبر للقرن التاسع عشر «هيجل» الذي فتح التفكير بعمق وقوة في «نهاية التاريخ»، ليغلق

مسار التطور التاريخي من خلال إقصاء قوة السلب الجبارة من مجال التاريخ، بعد أن أصبحت «ألمانيا» هي ذروته، تماماً كما أقصاها من مجال «الدين» لتصبح المسيحية هي ذروته، وبالذات في جناحها البروتستانتي الذي يضرب بجذوره في التراث الألماني. والحق أن «هيجل» قد استخدم مفهوم النهاية في كل من «الدين والتاريخ» ليدشن نوعًا من القران بين المسيحية البروتستانتية والدولة البروسية الألمانية، التي لم تكن ليبرالية أبدًا، بل ولعلها كانت دولة البشارة بالدولة النازية التي سوف تخرج من رحمها بعد قرن بالضبط، وبالرغم من ذلك فإن «فوكوياما» سوف يستعيده، ومعه غيره في مقالة «النيوزويك» الأخيرة، ليلعب دورًا غريبًا عنه بالمرة، وأعني دور المبشِّر بالديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق، الذي رأى «فوكوياما» في انتصارهما المفعم الأخير عند سور «برلين» المنهار، «نهاية التاريخ» وختام البشر.

إن غرابة الدور تتأتى من أن كثيرين قبل «فوكوياما» قد اعتبروا «هيجل» جزءًا من ميراث ما أسماه «ماركس» بـ «الأيديولوجيا الألمانية» وبكل ما لذلك من دلالة سوف تجعل بعضهم يربط بين فلسفته وبين اثنتين من أكثر النزعات خطرًا وتعصبًا ولا ديمقراطية، أعني النازية والفاشية، وبالرغم من ذلك فإنه يُستعاد، عند نهاية القرن العشرين، ليقف في صف المبشرين بأقانيم العصر الجديدة... السوق والليبرالية.

ولقد كانت المفارقة زاعقة بالطبع، لأن «هيجل» الذي لم

يتوقف عند مجرد أن تكون دولته البروسية إرهاصًا بالدولة النازية، بل وصاغ في كتابه عن «أصول فلسفة الحق» النقد الأعمق والأكثر جذرية للفكرة الليبرالية، قد كان عليه أن يصطف رافعًا يده بالتحية لتلك الليبرالية البائسة الجديدة، فاصطف يؤديها ساكنًا ومبتسمًا بالرغم منه.

ولعله كان واقفًا هناك، أعني عند سور «برلين» المنهار[١]، يرتدي قبعة «ماك» وسرواله، ويلوح بعصاه وشارته.. بل والمدهش حقًا أن «فوكوياما» قد أوقف إلى جواره- للغرابة- «نيتشة»، وهو الذي كان قد راح، في انحيازه لأخلاق القوة، يقوض تراث الليبرالية الأوروبية من دون رحمة أو هوادة. لكنه اصطف، على أي حال، مرتديًا لكي يفاقم المفارقة- بزة الإخاء والمساواة ليبارك القطعان البائسة التي أعلنت توبتها أخيرًا، و عادت من جحيم الشرق وعذابه، تلوذ بفردوس الغرب وحماه، فوقف يباركهم، بتسامح ورحمة، وهو الذي دفعه سعيه وراء «الإنسان الأعلى» إلى الانشغال بنقل مقولات الداروينية، بكل ما تنطوي عليه من قسوة ودموية، من مجال الأحياء إلى مجال السياسة والأخلاق.

والحق أن المفارقة تبلغ تمام ذروتها مع اكتمال الوعي وشموله بأن ما كان «فوكوياما» يستدعي «هيجل ونيتشة» من أجل مباركته، قد كان، هو نفسه، من أهم ما ناضلا ضده من غير هوادة، فهيجل الذي بدا أن عليه الآن أن يبارك الكفاءة

---

(١) وللمفارقة فإنها كانت «برلين» التي شهدت ذروة مجده مديرًا لجامعتها.

المطلقة لاقتصاد السوق والحرية الفردية، ودور الدولة الحارس، كان هو نفسه الذي انتقد كل ذلك، وأبان حدوده وسعى إلى تجاوزه في القرن التاسع عشر. ومن جهة أخرى، فإن نموذج «الإنسان الأعلى» الذي اندفع نيتشه، بتأثير السعي إليه، ينتقد الليبرالية ويحطمها، سوف يكون هو نفسه ما سيطمع «فوكوياما» إلى تكريسه، من خلال سعيه إلى تكريس السيادة المطلقة لنموذجه الأوروبي على الآخرين كافة، وذلك عبر المخايلة بكون هذا النموذج الليبرالي هو «نهاية التاريخ» وخاتمته، وعلى نحو يبدو معه أن «فوكوياما» لا يفعل إلا أن يحدث تحويراً طفيفاً ينتقل بمقتضاه من «الإنسان الأعلى» عند نيتشة إلى «النموذج الأعلى» عنده.

وعلى أي الأحوال، فلقد جاء الرجلان هيجل ونيتشة- ليجادل بهما «فوكوياما» على «أن الديمقراطية تملك على حد قوله -«نصا»- جذورها الثقافية في أوروبا، فكما أشار الفلاسفة من اليكسيس دي توكفيل وجورج هيجل إلى فريدريك نيتشة، فإن الديمقراطية الحديثة نسخة علمانية للمبدأ المسيحي في المساواة الإنسانية عالميًا»، وإذ يقف هيجل ونيتشة، هكذا شاهدين على الأصل المسيحي للديمقراطية الحديثة، فإن للمرء أن يقطع، باطمئنان، بأنهما كان يسخران، في أعماقهما، من هذا الوضع لهما في سياق يتشابك فيه المبدأ الليبرالي في نوع من القران مع المسيحية؛ الأمر الذي لابد أن يكون غريبًا على هذين الرجلين بالذات. إذ الحق أن «مسيحية هيجل» كانت

حسبما لاح آنفًا- هي التي قادته إلى نقد الفكرة الليبرالية، وذلك من حيث لم تسمح له إلا بدولة «الفكرة المطلقة» التي تطوي الأفراد- ككنيسة المسيح تمامًا- تحت رداء كليتها، وليس بدولة «التعاقد» التي ينتجها الأفراد بإرادتهم، على حسب ما تصورها آباء الليبرالية المؤسسون.

وأما الأمر مع «نيتشة» فإنه يتجاوز وهو المتفلسف بالمطرقة- حدود مجرد «النقد» إلى التحطيم القاسي العنيف لكل من الليبرالية والمسيحية في آن معًا، وذلك من حيث أدرك فيهما الأصل العميق للإهدار التراجيدي للمبدأ الديونيسي من الروح الأوروبية، وهو المبدأ الذي يمثل التجسيد الرمزي لإرادة القوة في أكبر أشكالها امتلاءً وانطلاقًا، والذي لم يعرف «نيتشة» سبلا لاستعادته إلا بأن يضع نفسه على رأس سلالة جديدة من محطمي الأصنام وحفاري قبورها، وأعني أصنام الفكر والأخلاق والدين (وذروته المسيحية) والسياسة (وجوهرها الليبرالية)، وبما يؤكد غربته كليًا عن بناء المشهد الذي يضعه فيه فوكوياما.

وإذ الأمر هكذا... وأعني إذ يبدوان غريبين عن إطار المشهد الفكري الذي يجادل حوله «فوكوياما»، فإن للمرء أن يفكر في دواع أخرى لحضورهما ضمن خطابه، ليؤديا قسرا تلك الأدوار التي ليست لهما أبدًا. ومن حسن الحظ أن هذه الدواعي ليست واردة فقط، بل إنها وهو الأهم- قائمة في صميم الخطاب الذي يشف عنها من غير أن ينطق بها، وأعني بالطبع خطاب «فوكوياما» الذي لم يكن يريدهما أي هيجل ونيتشة-

لأداء تلك الأدوار الكاذبة التي اختارها لهما، بقدر ما كان يريد منهما أن ينتجا في خطابه ما يعرفانه حقًا ويكرسانه، وأعني «الهيمنة» و«القوة»، وإن من وراء قناع ليبرالي زائف يغطي عليها. إذ الحق أنه لا شيء يستهدفه «فوكوياما»، من وراء حضورهما، إلا «الهيمنة» ينتجها «هيجل» والقوة وإراداتها يكرسها «نيشة»، وأما ما وراء ذلك من الليبرالية والمسيحية والديمقراطية وغيرها، فليس له محل في الدعوى أبدًا. وإذن فإنها مراوغة «فوكوياما» الذي يستهدف تكريس أشد أشكال الهيمنة والقوة وطأة، هي ما يؤسس للحضور المراوغ لكل من هيجل ونيشة في بناء نصه. وفي كلمة واحدة، فإن كل ما يجادل حوله «فوكوياما» من نهاية التاريخ وغيرها، لم يكن إلا قناعًا لتغطية ما يستهدفه من تكريس الهيمنة والقوة التي وجد منابعها الحقة، صافية ودافقة، عند هيجل ونيتشة.

إذ يبدو أن «خطاب الهيمنة» كان لابد أن يبلغ ذروته مع «هيجل»، ابتداءً من أنه إذا كان هذا الخطاب قد ارتبط بانبثاق «فلسفة التاريخ على نحو خاص، فإن هذه الفلسفة قد بلغت ذروتها مع هيجل بالذات. ولقد جاء الارتباط بين «فلسفة التاريخ»، و«خطاب الهيمنة»، ابتداء من انبثاق هذه الفلسفة في ارتباط عميق مع صعود البورجوازية الأوروبية، ثم تحولها الأهم من بورجوازية «ليبرالية» إلى بورجوازية «إمبريالية»، وهو التحول الذي ينعكس داخل فلسفة التاريخ نفسها، تحولاً من الإيطالي «ڤيلو» الذي تناسب فلسفة التاريخ وضعًا تحقق فيه

تلك البورجوازية هيمنتها وسيادتها في الداخل بعد تقويضها لدعائم المجتمع القديم، إلى «هيجل» الذي تكاد فلسفته للتاريخ أن تكون بمثابة التسويغ النظري لعمليات توسع هذه البورجوازية وهيمنتها في الخارج، وأعني في العالمين القديم والجديد.

وهكذا فإنه إذا كان خطاب الهيمنة والتمركز الأوروبي حول الذات قد عرف تاريخاً ما قبل «هيجل»، وأعني بالذات عند أولئك الذين راحوا يتجاوبون مع عمليات الهيمنة والتوسع الجارية في الخارج بامتداد العالم بأسره، فاندفعوا يدشنون خطاباً تقريظياً متعالياً عن الغرب المتحضر الذي يحمل على كاهله عبء تمدين الآخرين، الذين كان لابد، في المقابل، أن يتحولوا إلى موضوع لخطاب انحطاطي تحقيري، فإن إضافة هيجل إلى هذا الخطاب تأتي من أنه راح يؤسس كل ذلك في عالم الروح، أعني روح العالم وماهيته الباطنة، وبحيث لا تكون «الهيمنة» والحال كذلك- مجرد ممارسة تفتقر إلى ما يؤسسها باطنياً، بل تغدو حضوراً له ما يبرره في مسار تطور روح العالم.

ولعل «الهيمنة» تحضر إلى فضاء التاريخ، عند هيجل، ابتداءً من كونها أحد تجليات منهجه الطاغي، الذي يطوي كل شيء تحت جناحيه العملاقين، ولا يسمح لشيء بالإفلات أبداً، والذي يتأسس هو نفسه على قوة السلب الجبارة، التي تسمح له بأن يقبض على كل شيء ويلاشيه في صيرورته. وإذ السلب هو في جوهره تعين، تماماً بمثل ما إن التعين هو في جوهره سلب، وهو الدرس الذي استفاده هيجل من «اسبينوزا»، فإن

ذلك يعني أن تعين مقولة، كالغرب مثلاً، بوصفها لحظة التمام في مسار التاريخ، هو في جوهره- سلب لما عداه، تماماً بمثل ما إن هذا السلب لما عداه كان خطوة لازمة وجوهرية في سبيل التعين النهائي للغرب بوصفه اكتمالاً ليس بعده شيء. وإذ قد يصار هنا، إلى أن «السلب» لا ينفي موضوعه أو يفنيه كليًا، بل ويستبقي منه ما يستحق الحياة، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الذي يبقى حيًا، لا يبقى أبداً بوصفه موضوعاً مستقلاً، بل بوصفه حضوراً ضمن صيرورة أعلى تتجاوزه وتطويه في جوفها، وتهبه دلالة الحضور كليًا بوصفه مجرد جزء من تركيبها، وبحيث يستحيل إلى جود من أجلها، وليس من أجل ذاته، وبما يحيل إلى هيمنتها عليه كليًا بالطبع.

وإذا كانت قوة السلب الجبارة قد راحت، من جهة، تحيل الغرب إلى «نموذج متعال مطلق»، ولا مجال إلا لهيمنته، وذلك من حيث أحالت العالم بأسره إلى مجرد مجال يحقق من خلاله الروح الغربي وعيه بذاته، وإلى حد أن هيجل مثلاً- قد أخرج العالم الجديد من مجال أي تاريخ، مؤكداً أنه لن يدخل التاريخ أبداً، لا حين يصبح أوروبا، أو غرباً جديداً (وهو ما حدث بالفعل)، واعتبر آسيا وأفريقيا، أو ما أسماه بالعالم الشرقي على العموم، مجرد فضاءات مستباحة لروح لا يكتمل وعيه بذاته وتحقيقه لحريته إلا مع «الغرب» الذي لابد أن يصبح لذلك- معيار كل تقدم وأصل كل رقي، وإلى حد اعتبار كل تقدم خارجه مكتسباً منه ومنتمياً إليه، وليس إلى واقعه الخاص أبداً، فإنها -

أعني قوة السلب- قد راحت، من جهة أخرى، تؤسس لخطاب انحطاطي بالآخرين إلى ما دون الإنسانية. ولعل ذلك ما يتكشف عنه تحليل «هيجل» لعمليات الاسترقاق الواسعة التي مارسها الأوروبيون تجاه الزنوج الأفارقة، والتي لم يدرك فيها هيجل أي نوع من الرق، ولو حتى لينشغل بتبريره، بل إنه ينفي حضوره من الأساس[1]، لأن المبدأ الجوهري للرق أو العبودية هو على قوله- أن يكون الإنسان قد بلغ مرحلة الوعي بحريته، ثم ينحدر بعدئذ- إلى مرتبة الشيء المحض، وذلك بالطبع ما لم يحققه «الزنجي» الذي رأى فيه هيجل مثالاً «للإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تماماً.. ولهذا فإنه لاشئ يتفق مع الإنسانية يمكن ان نجده فى هذا النمط من الشخصية، على قوله. وهكذا فإنه لاحضور في الأصل، لما ينتج الرق ويجعله ممكناً (وأعني بلوغ مرتبة الوعي بالحرية ثم الانحدار عنها إلى مرتبة الشيء)، لأن الزنجي الإفريقي هو أصلاً مجرد شيء، وليس إنساناً، وضمن هذا السياق، فإن هيمنة الأوروبي وتفوقه إنما تجد ما يبررها أخلاقياً ومنطقياً، وبحيث يتخلص الضمير الأوروبي، من أي شعور بالذنب أو بالألم تجاه هؤلاء الكائنات- الأشياء. وهكذا راح السلب الهيجلي يزاوج- حال اشتغاله في التاريخ- بين الهيمنة والتعالي للغرب، وبين الانحطاط والتحقير للآخرين، ومحافظاً في الآن نفسه- على راحة الضمير وسلامه.

(١) وبالطبع فإنه ليس نفي الحضور «التاريخي»، بل نفي حضور الأساس «المنطقي النظري».

وإذا كان قد بدا، هكذا، أن «الهيمنة» هي نهاية منطق «السلب»، فإنه كان يلزم أن تكون «القوة» هي نهاية منطق الهيمنة. لأنه إذا كان التاريخ قد أنهى مساره الطويل بذلك المشهد الخالد الذي يتصدره الغرب سيدا مهيمنًا في الأعلى، بينما يتبعثر الآخرون على الهوامش والزوايا مستسلمين خاضعين في الأدنى، فإن سؤالا ولو مضمراً- كان لابد أن يفرض نفسه بقوة على ورثة هيجل وأحفاده الذين لم يفلتوا أبداً من طغيان أسئلته الصريحة أو المضمرة.. وماذا لو أن أحداً من هؤلاء المهمشين، في الأدنى، قد تمرد على ما يكرسه هذا المشهد الخالد، وسعى إلى الخروج على هيمنة السيد الأعلى. وعندئذ جاء الرد قاسيًا ودامغًا من «نيتشنية» بأنها «القوة» ولا شيء سواها هي الرد الصارم على كل من يسعى إلى منازعة «الإنسان الأعلى» هيمنته وسلطانه، ومن هنا فلسفته عن «إرادة القوة» التي تكاد أن تكون بمثابة الصرخة المدوية للبورجوازية الأوروبية، وقد أدركت السكون والثبات يلف بردائه الثقيل وجودها في النهاية، وهي التي ظلت، لقرون، ترى الوجود مجرد صيرورة، فيما جعلت الثبات قرين العدم. فبدا وكأن المصير الفاجع قد جاء أخيراً، وأعني مصير بورجوازية راح «الثبات» الذي انتهى إليه وضعها المهيمن مع «هيجل» ينجرف بها إلى هوة العدم السحيقة، ليس فقط كمشروع، بل وحتى كوجود. ولقد كان هذا الإحساس الطاغي بالعدم، والوعي به،

هو الباب الذي دخلت منه «القوة» لتكون نهاية «الهيمنة». ومن هنا أن «نيتشة» الذي فكر في «الدولة» في إطار «فلسفة القوة»[1] هو، على نحو ما، أحد ورثة «هيجل» الذي وإن كان قد فكر في الدولة في إطار «فلسفة الحق»، فإنه قد وضعها على رأس تاريخ للهيمنة، حتى لقد بدا وكأنها دولة «الهيمنة» لا «الحق»، أو أن «الحق» فيها هو مجرد قناع للهيمنة.

ولسوء الحظ فإن الأمر مع هذه المفاهيم، قد تجاوز حدود مجرد «التصور» إلى حدود «التحقق». فإذ لاحظ «نيتشة»، حين ناقش فلسفة «هيجل» أن «الدولة والسلطات الكائنة سرعان ما استغلت هذه الفلسفة المجيدة»، فإن فيلسوف التمرد الفرنسي الكبير «ألبير كامو» سوف يلاحظ أن فلسفة «نيتشة» قد خضعت وللمفارقة- لنفس المصير، حيث «كان لابد أن تستغل الدولة فلسفته المجيدة كذلك، فكان أن وُلدت الاشتراكية القومية، التي لم تكن على قول كامو- سوى الوريث العارض لنيتشة». والغريب أن نفس الحركة قد استغلت «هيجل» كذلك، وبمثل ما استغلت

(١) ولهذا فإنه راح على لسان نبي بشارته الجديدة «زارا» ينتقد تلك الأمم (الأوروبية) «وقد أصبحت تمثل دور بائع السلع، وجامع الأرباح الحقيرة،.. حيث انتصبت كل أمة تترصد الأخرى وتقلدها، وتدعى حرمة الجوار. فياله من عهد سعيد حقًا، ذلك الزمان الذي كان يهب فيه شعب معلناً إرادته بأن يسود غيره من الشعوب (بالقوة). أقول هذا يا إخوتي لأن من حق الأفضل (وهو عند نيتشة الأقوى) أن يحكم، لأنه يريد أن يحكم، ولا ينبغي أن تسود غير هذه القاعدة»، وإذن فإنها البشارة بالقوة «تصنع الحق»، وليس العكس. انظر: نيتشة هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، (منشورات المكتبة الأهلية). بيروت ١٩٣٨، ص٢٤١.

«نيتشة» تماماً، لكنها وفيما استفادت من هيجل فكرته عن كلية الدولة التي يذوب الأفراد وينصهرون في جوف شمولها، فإنها قد استفادت من نيتشة فكرته عن «إرادة القوة».

وبالرغم من الاحتجاج الغاضب على هذا التوظيف السياسي للرجلين، والذي يرى فيه الكثيرون، عن حق، إفقاراً كاملاً لأفكار الرجلين وابتذالاً لها، فإن ذلك لن يكون التوظيف الأخير لهما في حقل السياسة، حيث سيأتي «فوكوياما» بعد عقود- ليعيد إستخدامهما ضمن نفس السياق تقريبًا، وإن بكيفية مراوغة يراد منهما فيها أن يعيدا إنتاج مقولات الهيمنة والقوة، ولكن عبر المخايلة بها كأطياف يشف عنها الخطاب من غير أن يعلنها أو ينطق بها، بل ويجهد في التغطية عليها بمنطوق ليبرالي مبتذل وزائف.

وهكذا فإنه إذا كان خطاب الحداثة الغربي قد مارس ضروبًا من الإزاحات والإقصاءات والإسقاطات والمطابقات تكريسًا لهيمنته وتأبيدها، وذلك من خلال ما أنتجه من المطابقة بين الغرب من جهة وبين المعنى والقيمة والحقيقة من جهة أخرى، مختزلاكل ضروب الانقسام والتشظي ومقصيا لها من تاريخه الخاص، ومسقطا لها على تاريخ الآخرين جميعًا، فإن «فوكوياما» قد راح يتجاوز ذلك كله، ناقلاً لضروب الاختزال والتطابق من مجال «المعنى والحقيقة» إلى مجال «الجغرافيا» أيضًا، فسعى وهو الذي طابق بين الغرب والتاريخ، وبحيث جعل من نهاية الواحد منهما نهاية للآخر- إلى إنتاج مطابقة جديدة

بدا فيها وكأن نهاية التاريخ لابد أن تئول إلى «نهاية الجغرافيا»[1]، التي راحت تتمثل في رفع الحدود وإزالة العوائق أمام هوية متعدية للغرب تتمدد على محيط الكون بأسره مقصية لكل حد وآخرية، وبحيث لم يعد ثمة الغرب والعالم كشيئين متمايزين، بل أصبح ثمة غرب فقط، يبتلع العالم بأسره في جوفه. ومن هنا دلالة عنوان فوكوياما «إنهم يستهدفون العالم المعاصر»، حيث الاستهداف لم يعد للغرب فقط، كقيمة أو حتى كجغرافيا، بل أصبح للعالم بأسره، الذي بدا أنه قد راح يرتقي أخيراً إلى مقام الوجود الحق بعد أن تمدد الغرب فوقه.

ولأن أي حضور لثقافات الآخرين المغايرة قد يحول دون اكتمال هيمنة الغرب وابتلاعه للعالم في جوفه، فإن «فوكوياما» لا يتردد أبدًا في القطع بأن المكان الذي يليق بهذه الثقافات آنئذ

(١) ولعله لن يكون غريبًا أن يكون «هيجل» هو الذي أرهص بنهاية «الجغرافيا» كذلك، لأنه إذا كانت جغرافية الأرض المرتفعة قد جعلت أفريقيا هي على قوله- موطن الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له، ولا تطور أو نمو، والذي لا يزال منغلقًا تمامًا، وفي حالة الطبيعة المحض»، فإن هذا الروح سوف يعرف نوعًا من التطور يدخل به مسرح التاريخ الحقيقي في سياق الجغرافيا الآسيوية، لكن التقابل الذي تقوم عليه هذه الجغرافيا بين المناطق النهرية والمرتفعات قد جعل منه تاريخًا منغلقًا لا يعرف الانفتاح على الآخرين.. ولهذا فإن أوروبا كان لابد أن تمثل «نهاية الجغرافيا» على نحو مطلق، حيث تقوم جغرافيتها على امتزاج كل هذه العناصر المختلفة، «فليس لدينا في أوروبا أراض مرتفعة تقف في تضاد مباشر مع السهول، حيث يتضمن الطابع الأوروبي، اختفاء هذا التباين، أو على الأقل تعدله، بحيث نجد أمامنا هنا خصائص جغرافية أكثر اعتدالاً»، وهكذا تمثل أوروبا ذروة الجغرافيا ونهايتها. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج١ (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص٢١٧، ومابعدها.

هو، حسب تعبيره، «الصندوق» الذي لابد أن يستنتج المرء أنه صندوق «قمامة التاريخ»، الذي لا ينبغي أن يكون لهذه الثقافات أي وجود خارجه أبداً. إذ الحق أن هذه الثقافات كافة إنما تنتمي إلى حقبة «ما قبل العلم»، ومن هنا وجوب إقصائها إلى «صندوق الغياب»، وإفساح المجال أمام هيمنة الثقافة التي بلغت أخيراً مقام «العلم الدقيق»، وأعني ثقافة الغرب، وحتى مؤسساته التي هي على قوله- كالأساليب العلمية، وبما يعني أن مؤسسات الغرب كقوانين العلم لا يمكن أن يتخلف حضورها في أي مكان أبداً.

وإذن فإنها المخايلة التي يتحول عبرها كل ما ينتجه الغرب من مجرد أيديولوجيا مشروطة تاريخياً وثقافياً، إلى شيء له ديمومة «العلم» وفاعليته خارج أي شرط. وبالطبع فإن «خطاب الهيمنة» وقد راح ينتج نفسه عبر هذه المخايلة التي أعجزت الكثيرين عن أن يتبينوا في كل البشارات التي يطلقها الغرب الآن نوعاً من الأيديولوجيا التي راحت تخفي نفسها وراء الادعاء بأنها صارت من قبيل «العلم» الذي إذ يتعلق بما هو «طبيعي»، فإنه ينأى بهذه الأيديولوجيا هكذا من تحولات «التاريخي» وتقلباته إلى ديمومة «الطبيعي» وثباته، وبما يعني أنها الأيديولوجيا تطابق نفسها مع «العلمي» وبالتالي مع «الطبيعي»- لتفر من «التاريخي» سعياً إلى تثبيت هيمنتها وحضورها الخالد، الذي لا يمكن أن ينازعه الغياب أبداً، ومن هنا، لا محالة، أن «نهاية الأيديولوجيا قد كانت التوطئة «لنهاية

التاريخ» وبالطبع فإن أحداً لم يسأل، هل انتهت الأيديولوجيا وسقطت كل أشكالها حقًا، أم أن ثمة أيديولوجيا قد انتصرت وراحت تعلن نهاية عصر الأيديولوجيا، وابتداء عصر الحقيقة بعدها، وذلك لكي تضع نفسها خارج سياق أولهما بالكلية، فيما تتطابق مع الآخر تماماً فتربح بعد هذا التطابق مع الحقيقة- ديمومة البقاء، وتزيح ما سواها من الأيديولوجيات المناوئة إلى عالم الفناء. إذ الحق أن ما جرى لم يكن أبدًا «نهاية الأيديولوجيا»، بل نهاية بعض أشكالها فقط. لكنه كان يلزم الإعلان عن «نهاية الأيديولوجيا»، على العموم، لأن ذلك كله للمفارقة- هو سبيل الأيديولوجيا المنتصرة الأوحد لتثبيت هيمنتها وسطوتها. حيث كان الإعلان عن نهاية بعض أشكالها يعني أن ما تبقى منها هو مجرد شكل لها لابد أن ينتهي أيضًا. وهكذا فإن إعلان النهايات كافة، أعني للأيديولوجيا وللتاريخ، وحتى الجغرافيا وغيرها، لم يكن إلا إحدى آليات الخطاب في إنتاج هيمنته وتثبيتها.

وإذ آل الخطاب، عبر هذه السلسلة من النهايات المعلنة، وعبر ضروب المطابقات المضمرة، إلى التثبيت النهائي لهيمنته، فإنه لم يكن إلا أن تتعين «القوة» كأداة وحيدة لحراسة هذه «النهايات» والدفاع عن تلك «المطابقات». وهكذا كان لابد أن يحضر طيف نيتشة: نبي القوة وحامل صولجانها.. ولسوء الحظ فإنها كانت «القوة» في أكثر صورها قسوة أو دموية، لأنها لم تعد تعمل الآن إلا بالأشد افتراسًا وفتكًا. وبالرغم من ذلك فإن

الخطاب لم يكن لينسى أن يغطيها بقناع إنسانيته المدعاة، حتى لقد جعلها الأكثر إنسانية كلما كانت الأشد دمارًا ودموية، ولقد كان هيجل هو صاحب القناع أيضًا، حين مضى إلى أن حرب البارود (وهو الأحدث في عصره) هي الأكثر إنسانية من حرب المبارزة بالسيف، وذلك من حيث تقل المجابهة المباشرة بين الأفراد. وبالطبع فإن للمرء أن يستنتج والحال كذلك- إن حرب الأزرار الملونة التي بات يديرها الغرب عن بعد ضد خصومه المارقين هي الأكثر إنسانية من غير شك، وذلك من حيث لا يحتمل «القتلة» لفرط إنسانيتهم- أن يمارسوا العمل على ضحاياهم بالمجابهة عن قرب.

وتبعًا لذلك فإنها ستكون «الإنسانية» أيضًا، هي التي جعلت الصقر الأمريكي المحارب «رونالد رامسفيلد» يطلق التوجيه لكلاب صيده في الميدان، بعد أن تزايدت أعداد الأسرى من طالبان: «لا نريد أسرى حرب»، حيث التقط رجاله (أو كلابه) الإشارة، وأدركوا أنه إذا كان لا يريد أسرى، فإنما لأنه يريد قتلى، ومارسوا العمل، فكانت مأساة قلعة «جانجي» الذي ستظل تمثل التجسيد الحي لإرادة القوة في أكثر صورها قسوة ووحشية، وانفلاتًا من أي قانون[1]. وهكذا تأكدت الإنسانية المفرطة للرجل، الذي لابد للمرء أن يتوقع أنه قد أدرك بحسه

(١) والمدهش أن «الأمم المتحدة» التي كانت تتحول، منذ نهاية التاريخ، إلى واجهة يغطي بها الغرب إرادته المنفردة بقناع الشرعية، قد راحت تتحلل من مسئوليتها تجاه هؤلاء الأسرى بحجة افتقارها للإمكانيات، فتركت لإرادة القوة أن تفعل ما تشاء.

المرهف أن حظ هؤلاء، مع الموت- سيكون- رغم كل شيء أفضل من حظ رفاقهم الذين أفلتوا من الموت، أو أفلت منهم، فراحوا يساقون كقطعان الحيوانات إلى الكاريبي، حيث الجزيرة المعتقل «جوانتانامو» ليغيبوا هناك، من غير جلبة أو ضجيج، في معازل نائية خاصة، أعدت كي تليق بحيوانات على وشك الانقراض حقًا.

وضمن هذا السياق فإنه لن يكون غريبًا أن يمضي الخطاب، مع فوكوياما، إلى أنسنة هذه الممارسة والتماس أسباب براءتها، بأن يصلق بهؤلاء البؤساء وصمة الفاشية، تلك الوصمة التي استدعاها «فوكوياما» من تاريخ مغاير، وراح يلصقها بهؤلاء لكي يعين طريقة التعامل معهم ويحددها بأنها الإبادة لا غير، ومن دون أي شعور بالذنب أو الندم، تجاه هؤلاء البؤساء الذين قضى الخطاب ـ وقضاؤه لا شك نافذ- بأن يحملوا وصمة الفاشية ليترك للقوة إنزال إرادتها بهم من دون رحمة أو هوادة.

وهنا يشار إلى أن «فوكوياما» كان يملك أسبابًا ذاتية تجعله الأكثر انحيازًا «للقوة» وإرادتها، فقد كان أول من أطلق الفرضية، التي استقرت في فضاء الفكر والممارسة السياسية الغربية الراهنة عن «نهاية التاريخ»، والتي بدا وكأنها قد تجاوزت حدود الفرض إلى مقام الحقيقة الراسخة، بعد أن غابت الأيديولوجيات النقيضة مع غياب الخصم الاشتراكي العنيد، وبالرغم من أن «هنتنجتون» قد راح يجادل، لاحقًا، بأن «صدام

الحضارات» هو الوريث المناسب لصراع الأيديدلوجيات الذي غطى سماوات حقبة الحرب الباردة، فإن «فوكوياما» لم يجد داعيًا لأن يفتح التاريخ بابه من جديد، حيث بدا وكأنه لا يدرك في أولئك الذين اعتبرهم «هنتنجتون» خصومًا حضاريين، ما يرقى بهم إلى مستوى النقائض الحقة للفكرة الغربية التي تلزم التاريخ بأن يفتح بابه، بل مجرد عوالم بالية تافهة لا يمكن أن تمثل تحديًا للفكرة... إنها تمثل فقط مجالاً تجدد فيه الفكرة الغربية اختبار قوتها حينا بعد حين، وبحيث تحقق على ساحتها الرخوة انتصاراتها الملونة، ولهذا فإنهم أتفه وأدنى من أن يفتح التاريخ لهم بابه.

لكنه وحين جرى تصوير «أحداث سبتمبر» على نحو يرجح مصداقية أطروحة «هنتنجتون»، وبحيث بدا وكأن أطروحة «فوكوياما» قد وجدت مايزحزحها أخيراً، وأنه ليس من سبيل أبدًا لاستمرار رسوخها إلا بالقوة، وما سماه بالتصميم على خوض المعركة دفاعًا عن القيم، التي تجعل المجتمعات الديمقراطية المعاصرة ممكنة. فبدا وكأنها «القوة» تعانق «الهيمنة» التي جاءت تتخفى هذه المرة، وراء الادعاء بأنها معركة الدفاع عن القيم التي تجعل المجتمعات الديمقراطية المعاصرة ممكنة، فيما هي في العمق- معركة الدفاع عن «الغرب» مهيمنًا، وبما يحيل إلى أنها «الهيمنة والقوة»، ولا شيء سواهما أبدًا، هما ما يخايل به خطاب فوكوياما ويشف عنه... ومن هنا كان لابد أن يأتي «هيجل ونيتشة» ولو حتى كأطياف.

مأزق التنوير

ملاحظات أولية

لتوها... كانت قد هدأت المدافع، وبدأ ينقشع، بالكاد، غبار الحرب الدامية الأولى، عندما راح البعض من بين ركام الخرائب، وبقايا المدن المحترقة، وروائح البارود والدم، وأشلاء الضحايا ووسط الأفق المنذر بكارثة أشد هولاً تنهي حقبة السلام الزائف التي عرفتها أوروبا آنذاك- يتبين مصائر التنوير ونهاية منطقه، أو حتى أسطورته التي راحت تتبدى- من وراء ستار العقلانية السميك- في تلك الأشباح المنفلتة عن السوق والتكنولوجيا والمنافسة والإنتاج المتراكم وغيرها من أشباح الحداثة التي اندفعت كوحوش أسطورية يتلاشى البشر في قبضتها غير قادرين على الانفلات أبداً من سطوتها فبدا وكأن عصر الأساطير يعود من جديد، ولكن من دون سحر أو خيال،

بل بفقر وجفاف يناسب السعي الراهن إلى تغذية روح الاستسلام واليأس في عالم البشر.

ولقد كان رواد «النظرية النقدية» الكبار في «مدرسة فرانكفورت»- هم الأبرع في فضح هذه الأساطير الجديدة وتعرية مرتكزاتها النظرية التي تضرب بجذورها العميقة في صميم بناء التنوير الذي راح يتكشف أخيراً، وبعد مسار طويل، عن «مفارقته» من خلال تبدلات الأقنعة وتعارضات الوجوه. والمؤسف أن الوجوه كانت تتبدل بل تتعارض- حقا، حيث راح التنوير الذي تبلور كفعل «تحرري» في جوهره، يتكشف في النهاية- عن وجوه ذات طابع تسلطي، ومن هنا المفارقة التي كان لابد أن تنبثق من انطواء التنوير، في صميم بنائه، على قوة

«السلب» وإرادة «الهيمنة» في آن معًا.

فقد انبثق التنوير كممارسة تحررية تتصف بالشمول والكلية، وذلك من حيث لم تقف عند حدود «الإنسان» الذي أدرك الوعي أن سعيًا إلى تحريره وتأكيد سلطانه، لا يمكن أن يتحقق إلا عبر توسيع مجال التحرر ليشمل كل من الطبيعة والمجتمع والتاريخ التي كان عليها أن تتحرر بالمثل، من قبضة الوهم وسلطان الخرافة، وبحيث بدا وكأنه التحرر شاملاً وكليًا لكل من الإنسان والطبيعة، والمجتمع والتاريخ هو ما يسعى التنوير إلى إنجازه. وإذ لا تحرر أبدًا إلا من قبضة شيء، فإن ذلك يعني أن نقطة البدء في أي تحرر إنما تقوم في السعي إلى نفي «وضع ما» ورفعه، الأمر الذي يحيل إلى أنه، في جوهره، فعل سلب ونفي «لكنه بدا أن نفي» «وضع ما» ورفعه إنما يؤول إلى تكريس الهيمنة لوضع بديل، وذلك ابتداء بالطبع، مما أكده «هيجل» من أن كل «سلب ونفي» هو تعيين في العمق ووضع لبديل، ولهذا فإن التنوير قد تبلور كفعل «هيمنة» أيضًا، وبحيث بدا وكأن «منطق الهيمنة». هو جزء من بناء التنوير ونظامه، الذي كان لزامًا أن ينبثق، هكذا، مسكونًا بالتوتر بين «قوة السلب» من جهة و «منطق الهيمنة» من جهة أخرى، ولسوء الحظ فإنه بدا أن «منطق الهيمنة» قد راح على مدار لحظات شتى من تاريخ التنوير- يعطل «قوة السلب» ويقصيها من حقل الاشتغال والتداول، وعلى نحو لا يتعلق فقط بالفلسفات الوضعية التي انحازت كليًا لمنطق الهيمنة على حساب قوة السلب التي أزاحتها

هذه الفلسفات تمامًا ترسيخًا للواقع القائم وتثبيتًا له، بل ويتجاوز إلى فلسفات تكاد أن تكون قد انبنت كليًا على «قوة السلب» وحدها، وأعني فلسفة «هيجل» التي لم تفلت من المصير أى أن تكون فلسفة للهيمنة بعد أن أقصت قوة السلب الجبارة التي انبنت عليها في نهاية التحليل، من مجال الدين والتاريخ والسياسة لتدشين نوع من القران بين المسيحية والبروتستانتية من جهة، والدولة البروسية الألمانية من جهة أخرى، على نحو يؤول إلى تكريس هيمنتهما المطلقة التي لا مجال معها لأي تطور أو تجاوز، وبما يعني أنه الترسيخ للواقع القائم أيضًا. وإذ الأمر، هكذا، فإنه لم يعد إلا «التسلط» هو نهاية «منطق الهيمنة»، بل ونهاية التنوير الذي هزمته «الهيمنة» وأزاحت منه «السلب» فانحرف وخان رسالته.

ولأن ثمة من يجادل بأن الهيمنة في سياق التنوير، لا تكون للغيبي والمفارق، بل تكون لما يضعه العقل، فإنه يلزم الوعي بأن العقل ليس معطى مطلقًا، بل هو تكوين تاريخي، ولهذا فإن ما يضعه ليس مطلقًا أبدًا، بل يكون بدوره تكوينًا تاريخيًا مشروطًا بجملة سياقات يفقد معقوليته خارجها، وبمعنى أن العقل نفسه سرعان ما يكتشف حدود ما يضعه، بل ويدرك بعض جوانبه التي تفقد مع التطور معقوليتها، ويتجاوزها إلى وضع جديد يكون الأكثر معقولية من وضع سابق، وليس على نحو مطلق بالطبع، إذ العقل إنما ينعكس على نفسه ويتجاوز ذاته على نحو دائم، ولهذا فإن كل ما يضعه هذا العقل إنما، يفقد معقوليته في

مسار للتطور لا يكف فيه عن تجاوز ذاته أبداً. ومن هنا فإن تثبيت ما يضعه العقل في لحظة ما على أنه وضع مطلق ونهائي، وينبغي أن يخضع له البشر هو، في الجوهر، ممارسة لا عقلانية، لأنها تستعيد ما تجاوزه العقل، أو لابد أن يتجاوزه، وتطمح إلى تثبيته على نحو مطلق.

وهكذا كان لزامًا حين تتعطل «قوة السلب» ولا يحضر إلا «منطق الهيمنة» أن يفقد التنوير روحه ويخون رسالته وينحرف عنها، وهو ما تجلى بالفعل في ذلك التاريخ الطويل من إخضاع البشر المتلاحق لضروب من اللاعقلي واللا إنساني راحت تتباين بين «الأعنف» كالفاشية، وبين «المراوغ» كأيديولوجيا السوق الأخيرة. وفي كل الأحوال فإنه بدا وكأن التنوير قد بلغ مصيره وأدرك نهايته التي لم تكن للغرابة- إلا «تحطيم العقل» و «موت الإنسان». فبدا وكأنه في حاجة إلى أن ينعكس على ذاته، واعياً بحدوده وناقداً لمصائره، ليستأنف سيره من جديد. وإذن فالأمر لا يتعلق أبداً بنقد التنوير مطلقًا، بقدر ما يتعلق بالوعي بحدوده وبيان مصائره حين أُقصي «السلب» من داخله، ولم تبق إلا «الهيمنة» تحقق نفسها معرفيًا وتاريخيًا في تنكر كامل لدلالة التنوير ومغزاه.

وبالطبع فإن هذا النوع من الوعي أو حتى النقد- ليس أبداً من قبيل ما يمكن مده خارج السياق الأوروبي. إذ ليست له بالمرة- أي فاعلية خارج هذا السياق بالذات. ولهذا فإن القصد من إنتاجه، هنا، لا يتجاوز حدود التأكيد على أن الوعي بحدود

«التنوير» أو حتى نقده، هو من قبيل المسموح والقابل للتفكير، الأمر الذي يعني أن التنوير ليس «أقنومًا» أو «محرمًا» لا يمكن مقاربته بالمساءلة والنقد. وإذ الأمر، هكذا، فيما يتعلق بخطاب التنوير الذي أنتج وتحول إلى ممارسة مهيمنة وفاعلة في العالم، فإن النقد، فيما يتعلق بخطاب التنوير العربي الذي عجز عن الإنتاج على نحو فعّال لا يكون من قبيل المسموح به فقط، بل وحتى من قبيل الواجب والضروري.

والغريب أنه إذا كان مصير خطاب التنوير الأوروبي قد انبثق عن مركزية حضور «الهيمنة» في بنائه، وخصوصا مع إزاحتها لقوة السلب من داخله، فإن ما آل إليه الخطاب التنوير العربي من العجز عن الإنتاج، إنما يرتبط بدوره- بمركزية حضور «الهيمنة» في بنائه أيضًا. ولكنها الهيمنة معكوسة هذه المرة، وأعني أنه إذا كانت الهيمنة التي حددت خطاب التنوير الأوروبي وانحرفت به عن جوهره، إنما ترتد إلي أصل عميق يقوم في الجذر المعرفي المؤسس لأي هيمنة، وأعني هيمنة الذات على الموضوع التي بلورت الآلية الفاعلة داخل التنوير على نحو مطلق، فإن «الهيمنة» الفاعلة داخل خطاب التنوير العربي هي الهيمنة المعكوسة للموضوع على الذات، أو- بالأحرى- هيمنة ما يضعه «كأصول ونماذج» «على وعيه».

وبالطبع فإن هذا التباين بين نوعي «الهيمنة» ليس صوريًا أو شكليًا أبدًا، بل يبلغ حدا هائلاً من الجوهرية يتأتى من تجسيده للتباين، في العمق، بين «ذات» في الخطاب: الأوروبي-

تندفع عبر الهيمنة إلى تحديد الخارج وتعيينه، وبين هيمنة مضادة في الخطاب العربي- يكون فيها الخارج (نموذجًا من الغرب أو من السلف) هو الأصل في تحديد الذات وتعيينها. ولقد كان لزامًا أن يؤول كل واحد من هذين التحديدين للذات على الخارج أو العكس إلى تعيين نظام كل واحد من الخطابين ودوره، فقد تبلور خطاب التنوير الأوروبي، ابتداء من واقعة تحديد الذات فيه للخارج وتعيينها له، محددًا لنفسه ولواقعه، الأمر الذي جعله قادرًا على أن يصنع سلطته الخاصة، بل وأن يتحول، هو نفسه، إلى سلطة. وفي كل ذلك فإنه لم يخضع إلا لمنطق ذاته، انطلاقًا من أن كافة تحديداته إنما تكون من الداخل، وهو ما يرتبط، بالطبع، بكونه قد تبلور كخطاب مجتمع، وليس كخطاب دولة تفرض عليه تحديداتها وتقييده بها. وأما الخطاب العربي فإنه قد راح يتحدد في المقابل بسلطة نماذجه المستعارة من الخارج (غربًا وسلفًا)، الأمر الذي يرتبط لا محالة، بكونه قد ظل عاجزًا عن أن يصنع سلطته الخاصة، بل وأن يظل على الدوام- مجرد صنيعة لسلطة تفرض عليه تحديداتها وتقييده بها، وهو ما يحيل أيضًا ومن غير شك- إلى حقيقة أنه قد تبلور كخطاب دولة، لا مجتمع. فبدا لذلك وكأنه واقع، على نحو شامل، في قبضة الخارج (دولة أو نموذج)، وهنا يكمن مأزقه الذي يلزم معه الوعي بأن خضوعه لسلطة الدولة التي تقييده كان يتجاوب على نحو كامل مع خضوعه لسلطة النماذج والأصول التي تحدده. ولعل هذا التجاوب بين خضوع

الخطاب للدولة من جهة، وبين خضوعه لسلطة النماذج المستعارة من جهة أخرى، قد أكسب الخطاب اتساقًا زائفًا جعله يتعامى عن جوهر مأزقه.

وهنا يلزم التنويه بأن تبلور خطاب التنوير العربي، كخطاب لدولة تفرض عليه تحديداتها وتقييده بها، هو ما يحدد كيفية مقاربته لموضوعاته كنماذج وأصول يخضع لسلطتها. حيث كان لابد أن تتحدد آلية عمل الوعي، ضمن سياق الخضوع لسلطة «دولة» في الخارج، لا في التفكير الخلاق المتجاوز الذي ينطوي على نوع من التهديد للخارج، أي خارج، بل في مجرد الامتثال لسلطة نموذج جاهز يقوم مكتملاً في الخارج كأصل لا يعرف الوعي إلا أن يقيس عليه واقعه الفرع، ثم يصير من ذلك إلي إكراه هذا الواقع الفرع على الامتثال لسلطة ذلك النموذج- الأصل، وبحيث بدا وكأنه الامتثال من «الوعي» و «واقعه» معا لسلطة النموذج- الأصل وهيمنته.

وهكذا كان لابد أن تتحدد آلية عمل الوعي بوصفها آلية مقايسة في الأساس.

ولقد كان لازمًا على أي حال، ابتداء من نوع القراءة التي مارسها الخطاب لموضوعاته، والتي كانت نتاجًا لتبلوره كخطاب دولة بالأساس، وأعني بها القراءة بالسياسة وعبرها. وإذن فإن تبلوره كخطاب دولة كان هو الأصل في تحديد نوع قراءته، التي راحت بدورها، تحدد آلية مقاربته لموضوعاته ووضعه لها

كنماذج وأصول للمقايسة، وليست وقائع للفهم والمساءلة.

إذ الحق أن هذا النوع من القراءة بالسياسة وعبرها، والذي ما كان ليعرف الخطاب سواه ابتداء من تبلوره كخطاب دولة لابد أن تؤطره السياسة وتوجهه، إنما يحيل موضوعاته إلى نماذج مطلقة وأنماط مثالية، وذلك من حيث لا يعرف الخطاب، إذ تؤطره السياسة وتوجهه، إلا مجرد السعي إلى استعارتها قصد تكرارها، الأمر الذي يجعله يعتمد آلية فصل «المفاهيم والموضوعات»، وعزلها عن سياقها التاريخي وأفقها المعرفي، والتي تؤول حتمًا إلى «نمذجتها»، أو تحويلها إلى نماذج وأصول متعالية لا سبيل إلى تجاوزها ألبتة، وليس للوعي بإزائها من سبيل إلا مجرد احتذائها والمقايسة عليها. وإذ يلاحظ أن حدود اشتغال هذه القراءة لا تقف عند مجرد قراءة الخطاب لحداثة أوروبا، بل وتتجاوز إلى كيفية قراءته لمفاهيم تراثه الخاص أيضًا، فإن ذلك يعني أن هذا النوع من القراءة (أعني بالسياسة وعبرها) قد كان أداة الخطاب الرئيسية في مقاربة كل من التراثي والحداثي. ومن هنا ذلك الحضور لهما في الخطاب بوصفهما أصولاً «للمقايسة» ونماذج «للاحتذاء»، وليسا كنقطتي ابتداء ينطلق منهما مستوعبًا ومستدمجا لهما في صميم بنائه وساعيًا إلى تجاوزهما بعد تحويلهما إلى مجرد وجود من أجله بدل أن يكون هو الموجود من أجلهما في حالة الراهن.

ولعل ذلك يقتضي نوعًا آخر من القراءة لم يكن ليعرفه الخطاب للأسف، وأعني القراءة بالثقافة وعبرها، التي تعتمد آلية

مقاربة المفاهيم والموضوعات ضمن المجال التاريخي والمعرفي للثقافة التي انبثقت داخلها، وليس أبداً من خلال عزلها وفصلها عن هذا المجال. وبالطبع مع ضرورة الوعي بأن ذلك لا يعني استبعاداً كلياً للسياسة من مجال القراءة، بقدر ما يعني فقط أن تكون السياسة هي أحد مكوناتها وعناصرها، بدل أن تكون آليتها الوحيدة وأداة إنتاجها.

ولسوء الحظ فإن هذا النوع من القراءة لم يكن مما يقبل التحقق ضمن شروط وكيفية التبلور التاريخي للخطاب، والتي ثبت أنها قد حددت شروط وكيفية تبلوره المعرفي أيضاً... وهنا أصل المأزق الذي يحتاج إلى وعي وبيان من أجل استئناف للسير من جديد.

خطورة نص

أم أزمة خطاب

كتب «طه حسين» عند نهاية العشرينيات يرد أزمة كتابه «في الشعر الجاهلي»، وقبلها أزمة «الإسلام وأصول الحكم» إلى نص في الدستور الذي كان يفترض أنه شارة الحداثة وعلامتها. فبدا وكأنها «الحداثة» وقد آلت إلى إنتاج نقيضها السابق عليها، أو أنها وقد راحت تعمل ضد نفسها... وكانت تلك هي مفارقتها التي تحتاج إلى فحص واستقصاء، وخصوصاً الآن.

الآن... مع ابتداء قرن جديد، وبعد تواتر الأزمة ذاتها لأكثر من مرة على مدى العقد الفائت فقط[١]، وعلى نحو يبدو معه أن الأمر يتجاوز مجرد الأزمة في «نص» إلى الأزمة في «خطاب»

(١) فقد شهد هذا العقد عند بدايته أزمة كتاب نصر أبو زيد «نقد الخطاب الديني»، وعند نهايته كانت أزمة «وليمة - حيدر حيدر- لأعشاب البحر»، التي لحقتها مباشرة أزمة الروايات الثلاث.

بأسره، وأعني به خطاب الثقافة السائدة بالطبع. ولعل ذلك يعني أن الأمر- الآن- في حاجة إلى قراءة تستقصي أزمة خطاب لا يعرف معه العرب إلا تكرار الأزمات وإعادة إنتاجها.

فعلى مدى القرنين، بين دخولهم إلى عالم الحداثة، مأخوذين- حسب مثقف اللحظة ومؤرخها «الجبرتي»- بما تصوروه حيلا وعجائب ومخارق، وبين وقوفهم الراهن على أبواب عالم ما بعد حداثي، تبهرهم ألوانه وزخارفه، بأكثر مما تشغلهم رؤاه وحقائقه، فإنه يبدو وكأن العرب لم يعرفوا أبداً إلا مجرد الترجيع واجترار الأزمات... وحتى الحلول، فهم يستعيدون، عند نهاية كل قرن، نفس أزمات وأسئلة بداياته بوتيرة راحت تتجاوز مجرد لحظات البدء والمنتهى إلى التكرار

في اللحظة نفسها للأزمة، وحتى حلها.

ولعله ليس من داع، هنا، لتذكير أحد بتكرار الهزائم والانكسارات العربية أمام إسرائيل في كل عقد من العقود الخمسة الأخيرة، ومع ثبات الآلية العربية في التعاطي معها عصية على أي زحزحة أو انكسار.

ومن المؤسف حقًا أن العرب، إذ يستعيدون أزماتهم، لا يستعيدونها من نفس الموقع أو النقطة أبدًا، بل دائمًا من الموقع الأدنى والأكثر تراجعًا وارتدادًا.. وهكذا فإن أزمة «كتاب»، مثلاً، لم تكن تؤدي بصاحبها، عند بداية القرن، إلى أكثر من الطرد من وظيفته، قد باتت تكلف صاحبها، عند نهايته، لا مجرد الطرد من الوطن (بالنفي)، بل ومن العالم بأسره (بالموت)، فبدا وكأنهم لا يسترجعون بذلك مجرد أزمات البداية، أعني بداية القرن، بل وكل ملامح عالمهم السابق على الحداثة، حيث الإحراق للكتب، والنفي والإعدام لكاتبيها، وهنا تتبدى المفارقة لافتة...، وأعني مفارقة من يثرثرون بمفردات ما بعد الحداثة، بينما لم يقطعوا مع ما قبلها بعد.

وبالطبع فإنها المفارقة التي تختزل المأزق وتلخصه، وأعني مأزق خطاب يلملم ويجاور في ذات المشهد، بين نتف وشظايا تنتمي إلى الحداثة وما قبلها، بل وحتى ما بعدها. ولسوء الحظ فإن العرب قد راحوا، ضمن سياق هذا المشهد العبثي الجامع، يقاربون كافة مفاهيم النهضة، وكان من بينها بالطبع مفهوم

«الدستور» الذي لابد أن يسجل المرء أنهم قد نشطوا، منذ وقت مبكر جداً، في تعاطيه ومقاربته، بنفس آلية المجاورة والخلط بين الدلالات، ولعل ذلك يرتبط، في العمق، بكيفية انشغالهم بمجرد الاستهلاك «السياسي والأيديولوجي» للمفاهيم، وليس بالنظر في إمكان استدماجها «بنيويا ومعرفياً» ضمن نظام الثقافة الأعمق، وهنا يقدم «الدستور» النموذج البارز أيضاً.

لم يُعرف الدستور بمعناه الحديث، وأعني بما هو أداة لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتقييدها بالقانون، أو بوصفه- حسب تعبير الطهطاوي الذي كان أول من قارب الدستور بمعناه الحديث في الفكر العربي- «السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة»[1]، إلا في إطار الدولة التعاقدية الحديثة التي قطعت مع الإطار اللاهوتي المؤسس للدولة الوسيطة، وراحت تنبني ضمن منظومة مفاهيمية مغايرة بالكلية، وذلك من حيث إنها تتمركز حول «العقل» الذي أدهش الطهطاوي- وهو الحريص في نصه على إظهار وتأكيد التماثل بين الديني والمدني، والنقلي والعقلي، والتراثي والحداثي-[2] أنه قد صاغ قانوناً أو دستوراً «وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إلا أننا نذكره

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، نشرة محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي)، القاهرة، بتاريخ ص٢٢٩.

(٢) وذلك من حيث يزخر هذا النص بطائفة متنوعة من أبيات الشعر ونوادر التراث وقصص التاريخ وأقوال السلف، وغير ذلك مما يرد في سياق سعيه إلى تيسير نقل واستعارة الأفكار الحديثة عبر تبريرها بوسائط ومحسنات تراثية.

لك، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا نسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران»[1]... وإذن فإنها دولة «العقل»، أو دولة الحداثة بالأحرى، التي لم تعد تخايل بأن قانونها أو أصل سلطتها من أصل سماوي مفارق، وتلح- في المقابل- على الأصل الإنساني للقانون، والطابع المدني المحض للسلطة.

وإذ المفهوم، هكذا، بل وحتى الدولة التي انبثق في إطارها، هما النتاج المباشر لثقافة الحداثة التي «لن تكون سوى نمو وارتباط البذور الفتاكة المغروسة في الأذهان والقلوب: هوى البحث والاكتشاف، المطلب النقدي والفحص الحر المتعطشان إلى نقد كل دوجما وتمزيق كل سكولاستيكا؛ الغرور الإنساني المستعد لمجابهة الإلهي، لمعارضة الإله الخالق بالإنسان المكتفي بذاته، الإنسان الذي صار إلهًا للإنسان، الممارس سلطته الخالقة الخاصة على طبيعة باتت مقطوعة عن جذور دينية وعبادة وثنية. «عهد التقنيات» في خدمة الإنسان وعمله، يحل محل العهد الوسطوي، «عهد التأمل» الموجه والمسيطر عليه من قبل الله، الفرد المؤطر من قبل الجماعات، من العائلة إلى الحرفة، اللواتي كان ملكًا لهن بمرسوم من العناية الإلهية، الذي تقوده الكنيسة إلى ملكوت السماء، إلى خلاصة الأبدي، سينعتق شيئًا

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز، (سبق ذكره) ص٢٢٩.

فشيئًا من هذا الانضباط للكاثوليكي الطويل، انضباط العصر الوسيط، ليبحث عن طريقه وحده في عزلة خصبة»[1]. فإن ذلك يحيل إلى أن ما هو «ثقافي» في مفهوم الدستور، إنما يتجاوز ما هو «سياسي» فيه ويتخطاه، وأعني أن فاعليته إنما تجد ما يؤسسها جوهريًا في فضاء ثقافة الحداثة التي مكنت لحضوره واشتغاله أصلاً، وليس ضمن حدود «السياسة» التي تمثل إطار الممارسة والاشتغال فقط.

ولسوء الحظ، فإن التعاطي مع فكرة الدستور، في الخطاب العربي الحديث، قد ظل منحصراً ضمن حدود السياسة، لا يتجاوزها إلى الأفق الأرحب للثقافة، ولعل ذلك هو الأصل لا محالة، في ذلك البؤس الفادح لحضور الدستور وعقمه، حيث الثقافة لم تتطور على نحو يسمح بالاشتغال المنتج للمفهوم أبداً، إذ الأمر، في الخطاب العربي، لم يتجاوز- مع الدستور وغيره- حدود السعي إلى استعارة المفهوم من الآخر (سلفا أو غربا)، وإدراجه ضمن بناء جامد وترتيب يتجاوز فيه الشرعي مع المدني، والنقلي مع العقلي، والتاريخي مع الأبدي، وعلى نحو كان لابد أن يقّيد المفهوم ويُقّيد عملية إنتاجه، حيث يقوم المفهوم، هنا، مجاوراً لغيره من مفاهيم يكون منفصلاً ومعزولاً عنها، ومنغلقًا على ذاته لا يعرف كيف ينفتح على غيره ويتفاعل معه. وهكذا لم يرتفع الخطاب إلى آفاق السعي لتأسيس حضور المفاهيم، التي

---

(١) جان جاك شفاليه: المؤلفات السياسية الكبرى، ترجمة إلياس مرقص (دار الحقيقة)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص١٢.

يثرثر بها، في البناء الأعمق لثقافته، وذلك عبر خلخلة وتفكيك كل ما يعيق حضور هذه المفاهيم واشتغالها فيها. وهو المهاد بالطبع لاستيعاب المفهوم واستدماجه ضمن بنية تفاعلية يتحرر فيها ويقدر على الإنتاج.

وإذن فإنه الخطاب يظل فيه المفهوم حبيس نفسه غير قادر على الخروج منها للالتقاء مع غيره في فضاء يتفجر فيه كل واحد منها، ويضحي بوجوده الجامد والمغلق من أجل وجود يحتويه ويتجاوزه، ويكتسب فيه ثراء وغنى يستفيدهما من التفتح عن ممكنات لا يمكن أن يتكشف عنها وهو حبيس نفسه وسجين أسوار عزلته. والحق أن بقاء المفهوم هكذا، أعني حبيس نفسه، يجعله كيانًا سكونيًا جامدًا لا يعرف إلا أن يصطدم بما يقوم إلى جواره من مفاهيم تزاحمه على ساحة الخطاب وتنافسه. وبالطبع فإن الخطاب لم يتوقف- ضمن هذا السياق التناحري للمفاهيم على ساحته- عن المخايلة بإمكان أن يوفق بينها ويصالح. لكنه أبدا لم ينتج إلا تلفيقًا، لأن تصالحا وتوفيقًا يقتضي أن يتخارج المفهوم من ذاته، وينفتح على غيره موسعًا له ومتسعًا به في آن معًا، وهو الأمر الذي لم يكن ليحدث أبدا ضمن سياق التجاور الذي لا يعرف الخطاب غيره، والذى يدين بأصله إلى حضور سابق يرتد إلى السلف التراثي للخطاب(١).

ولعل إفقار التجاور للمفاهيم يتأتى من كونه يجعل المفهوم،

---

(١) فالأصل الأعمق والأسبق «للتجاور» يقوم في أنساق التراث، وفي نسقه المهيمن بالذات، وأعني به النسق الأشعري الذي يرتفع حضوره المؤسس، في الخطاب العربي الحديث، إلى مستوى التأسيس العميق لآلياته وبنيته.

أي مفهوم، حاملاً لدلالتين أو أكثر، لا تعرف كل منها في فضاء يعزلها عن سياقها المنتج إلا أن تنغلق على نفسهافي سكون وثبات، ولهذا فإن قراءة للمفهوم لا تؤول، ضمن هذا السياق، إلا إلي إعادة إنتاج هذه الدلالات نفسها، أو بالأحرى- إعادة إنتاج إحداها التي تكون أكثر تجاوبًا مع النظام العميق للثقافة السائدة، إذ الحق أن الإنتاج الخصب لما يتجاوز هذه الدلالات المغلقة، إنما يرتبط بمدى تعقد العلاقات وتركيبها بين عناصرها، وبمعنى أن بساطة العلاقة وهشاشتها بين هذه العناصر لابد أن ينتهي، لا محالة، إلى نوع من الإنتاج الأفقر للدلالة، وعلى العكس فإن تعقد العلاقة وتركيبها إنما يؤل إلى نوع من الإنتاج الأكثر ثراءً وتركيباً للدلالة.

وليس من شك في أن علاقة التجاور بين الدلالات داخل مفهوم، أو حتى بين المفاهيم داخل خطاب، هي من أبسط العلاقات وأكثرها فقرًا وهشاشة، وذلك إذا صح إمكان تصورها «علاقة» أصلاً. لأنه إذا كانت العلاقة الحقة بين طرفين، أو أكثر، لا تقوم أبدًا إلا بأن يؤثر الواحد منها في الآخر ويتأثر به في سياق تفاعلي منتج، فإن الأمر في التجاور لا ينطوي ألبتة على أي نوع من تأثير الواحد في الآخر وتأثره به، بل يكفي فقط أن يقوم إلي جواره منكفئا على ذاته وسجين أسوار عزلته. وبالطبع فإن دلالات المفاهيم لم تعرف، ضمن هذا السياق، إلا أن تتخاصم وتتناحر، وبحيث استحالت المفاهيم نفسها إلى ساحات نزال ومخاصمة.

وهكذا أبدا ظلت المفاهيم السياسية المتداولة في فضاء الخطاب العربي الحديث، ساحات تناحر وخصام بين دلالات الشرعي والمدني التي تتجاور داخلها، وبحيث ظل يعاد إنتاج هاتين الدلالتين معًا، أو يعاد- على الأقل- إنتاج الأكثر تجاوبًا منهما مع النظام العميق للثقافة السائدة وهي دلالة «الشرعي» بالطبع، وهنا يُشار- وفيما يتعلق بالدستور تحديداً- إلى أنه إذا كان «الطهطاوي»، وهو أول من قارب فكرته، قد مضى- في سياق كشفه الغطاء، على قوله، عن تدبير الفرنساوية، مستوفياً غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر- إلى أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يمضي بها أهل الدواوين[1] فإن ذلك سوف يتجاور بنصه مع ما سيقوله من أن «من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به»[2]. فبدا وكأنه لم يعتبر، هو نفسه، بهذا التدبير العجيب الذي كشف عنه الغطاء، والذي اعتبره أساس العدل والعمران في بلاد الفرنساوية، والمتمثل في أن يعمل الملك بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز، (سبق ذكره) ص٢٢٩.

(٢) الطهطاوي: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة، ج١ (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٣، ص٥١٩.

الدواوين، وراح يجاور بينه وبين تصوره للباشا حاكمًا مطلقًا يتحدث عنه بمفردات تنتمي إلى أفق السياسة الشرعية، لا المدنية، وهكذا راح «المدني» عنده يجاور «الشرعي» ويلازمه، ومن دون أن يؤثر فيه أو يتفاعل معه. وبالطبع فإن هذا التجاور يرتفع عنده إلى مستوى التجاور بين أصلين للسلطة هما الله والأمة.

والغريب أن هذا التجاور قد ظل يسكن الدستور ويعوقه حتى بعد قرن من كتابة الطهطاوي، وأعني حتى «دستور ٢٣» الذي يرد إليه طه حسين أصل أزمته، ولقد كان ذلك ما أدركه أحد كبار المختصين بهذا الدستور بالذات، باعتباره شارة الدولة المدنية وعلامتها في مواجهة الدولة الدينية بقمعها وتعصبها، حين مضى إلى أنه (أي هذا الدستور) «قد جاء نتيجة لكل المحاولات السابقة والاتجاهات المصاحبة، حاملاً كل أشكال المجاورة بين المتناقضات التي أسهمت في صياغته...، حيث ضمن لجنة الثلاثين (التي أنيط بها صياغته) إلى جانب العلماني داعية الدولة المدنية (من أفندية الاستنارة وشيوخها)، رجل الدين الأزهري التقليدي النقلي الذي ظل يفكر في الدولة الدينية التسلطية، وجمعت اللجنة بين أنصار الملكية المقيدة وأنصار الملكية المطلقة، ووصلت دعاة العدل الاجتماعي من ممثلي الجماهير بأبناء البيوتات الكبيرة من الصفوة. وجاورت بين المسلم والقبطي في مشروع جديد لدستور جديد»[1].

(١) جابر عصفور: دفاعًا عن التنوير (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القهرة، ١٩٩٣، ص٧٣- ٧٤.

وبالطبع فإن التجاور الذي جمع هذه العناصر المتنافرة كان لابد أن ينعكس على مضمون الدستور الذي راح ينطوي على النص بأن «حرية الاعتقاد مطلقة...»، وأن المصريين سواء لدى القانون، ومتساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين» إلى جوار النص، الذي أصر عليه الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية، بأن «الإسلام هو دين الدولة»، وهو النص الذي لاحظ البعض، آنذاك، أنه قد يؤدي إلى تمييز لا محل له، وأنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين والسياسة»[1]، ناسيًا هذا الذي لاحظ ذلك أن الأمر لا يتعلق بهذا النص بمجرده، بقدر ما يتعلق، في العمق، بثقافة لم يتحقق القطع فيها بعد بين الديني والسياسي.

وبالطبع فإنه لن يكون غريبًا -والحال كذلك- أن يؤسس هذا التجاور داخل الدستور لقراءتين له تختلفان إلى حد التضاد، حيث ترى إحداهما «أن تاريخ مصر الحديث لم يعرف شيئًا من اضطهاد حرية الرأي باسم السياسة والدين قبل ظهور الدستور»[2]، فيما تلح الأخرى على أن هذا الدستور قد «أصّل العلمانية، واستبدل بالخضوع النقلي التقليدي لمبدأ الإجماع، التقبُّل الجديد لمبدأ التنوع وحق الاختلاف، وأحلّ التسامح المدني

---

(١) انظر: جابر عصفور: دفاعًا عن التنوير (سبق ذكره) ص٨٢.

(٢) الاقتباس من نص وثيقة «طه حسين».

محل التعصب الديني»[1]. وهكذا... تباين إلى حد التضاد، لعل أهم ما يحتاج إلى التحليل فيه، هو ذلك المسار الهابط المنهار الذي جعل «السلف» الليبرالي يرى الدستور وقد ضاق عن حدود لحظته هو عند بداية القرن، فيما راح يراه «الخلف» الليبرالي أيضًا!، وقد فاض عن حدود لحظته هو عند نهاية القرن واتسع عنها. إنها مفارقة خطاب لا يعرف معه الخلف إلا النكوص إلى الموقع الأدنى والأكثر تراجعًا وارتدادًا مما كان عليه السلف، حتى ليظل هذا الذي كان عليه السلف بمثابة «الحلم» الذي لا ينشغل الخلف بأكثر من السعي لاستعادته.

وهكذا فإنه لا شيء إلا التجاور وجرثومته تسكن كل شيء- حتى الدستور- وتعوقه. بل إن الخطاب «الحسيني» نفسه، وبرغم دهاء المفاهيم ومراوغتها، لم يفلت من داء المجاورة «بدوره» ولعله يبدو- لسوء الحظ- الأكثر نموذجية في الانبناء حسب آليتها. ولعل التجاور في هذا الخطاب قد راح يستمد أساسًا جديدًا لحضوره من تصور«طه حسين» للغرب «نموذجًا مطلقًا» يكتسب كل شيء في عالمه دلالته ومعناه من مجرد مجاورته والتماثل معه أو حتى الامتثال له. إذ ليس ثمة من قضية في عالمه (أدبية أو فكرية أو تاريخية) يصار إلى مناقشتها أو التعاطي معها إلا وثمة إلى جوارها «النموذج» من الغرب، يماثل معها أو حتى تمتثل له. وبالطبع فإن الأمر يتجاوز عنده التجاور بين عالمين أو نظامين مفهوميين داخل خطابه، إلى

---

(١) جابر عصفور: دفاعًا عن التنوير، (سبق ذكره) ص٨٥.

التجاور الدلالي داخل المفاهيم نفسها.

ولعله يشار هنا- مثلاً لا حصراً- إلى أن واحداً من أكثر المفاهيم مركزية في الخطاب الحسيني، وأعني مفهوم «التجديد»، قد راحت تتجاور فيه دلالة «الرفض والمخالفة» يحملها كتابه الرافض «في الشعر الجاهلي»، حيث «يجب حين نستقبل البحث في الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية، ويضاد هذا الدين... يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء»[1]، مع دلالة «الاعتدال والمحافظة» يحملها قوله في «حديث الأربعاء» إن «قوام الحياة الصالحة لأمة من الأمم إنما هو التوازن الصحيح بين هذين العنصرين (الاستقرار والتطور)، فإذا تغلب عنصر الاستقرار فالأمة منحطة، وإذا تغلب عنصر التطور، فالأمة ثائرة، والثورة عرض والانحطاط عرض، كلاهما يزول ليقوم مقامه النظام المستقر على اعتدال هذين العنصرين»[2]. وكذا فإن تصورا للاختلاف- في ذات الخطاب- كعلامة فكر وتحضر، عندما يتعلق الأمر بقراءة لأوروبا وأمريك[3]، سوف يتجاور مع تصوره كعلامة انقسام وتدهور، عندما يتعلق بقراءة «لمرآة الإسلام[4]»، وبحيث بدا وكأن مجال

(١) طه حسين: في الشعر الجاهلي، (مطبعة دار الكتب المصرية)، القاهرة ١٩٢٦، ص١٢.

(٢) طه حسين: حديث الأربعاء ٣، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة ١٩٨١.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠.

(٤) وإذ ترتبط هذه القراءة بالسعي إلى تأسيس الليبرالية على التمييز في التاريخ =

القراءة وموضوعها إنما يفرض حضوراً للمفهوم على نحو يكون فيه حاملاً لقيمتي السلب والإيجاب تتجاوران داخل الخطاب. وكالمتوقع فإنه وفيما يرتبط «الإيجابي» بقراءته للغرب «النموذج»، فإن «السلبي» يرتبط بقراءته لعالمه «الفوات».

وبالطبع فإن ذلك، وغيره، سيكون هو الأصل فيما سيمضي إليه أحد القراء الكبار للخطاب الحسيني، من أنه خطاب توفيق، أو حتى تلفيق تتجاور فيه العناصر التكوينية المختلفة المنتقاة من مصادر مختلفة، من دون أن تنصهر جميعًا في نسق واحد متسق[1].

ولعل الأمر- وفيما يتعلق بالخطاب الحسيني- لا يقف عند حدود التجاور، بل يتجاوزه إلى الاشتغال بآلية أخرى يجد فيها التجاور ما يدعمه ويؤسس لحضوره، وأعني بها آلية «التفكير بالنص». فإذا ينبني التجاور على انتصاب التجارب والمعارف كنماذج مطلقة ومغلقة تطفو إلى جوار بعضها على سطح واقع

= الإسلامي بين لحظة «للوحدة» تقترن فيها الخلافة بالشورى، ولحظة «للخلاف» يقترن فيها الملك بالتسلط، وبحيث تتجاوب الليبرالية المبتغاة مع أولاهما، فيما يقترن نقيضها مع الأخرى، فإنه يبدو وكأن الرغبة في تأسيس الليبرالية قد قادت هذه القراءة إلى دحض أهم مفاهيمها وأكثرها جوهرية، وأعني به الاختلاف الذي راح- وللمفارقة- يقترن بالتسلط، ولعل «طه حسين» كان في هذه القراءة يتابع قراءة معلمه الأكبر «الأستاذ الإمام» التي حافظت على ذات التجاور بين مفهومين للاختلاف. انظر: علي مبروك: مفهوم الاختلاف عند محمد عبده، رواق عربي، القاهرة ٢٠٠٠، ص٧٥- ٨٦.

(١) جابر عصفور: المرايا المتجاورة، (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٥.

ساكن، فإن آلية التفكير بالنص هي الأصل في إحالة المعارف والتجارب إلى نماذج مطلقة يجري التفكير بها، واعتساف الواقع من أجل أن يتماثل معها أو يمتثل لها.

فإذ يقع أصل الأزمة- حسب الوثيقة موضوع القراءة- في النص، وبالتالي فإنه لا مخرج منها إلا عبر استبعاد هذا النص، فلعل ذلك يرتبط، على نحو ما، بكون صاحب الوثيقة إنما يمارس التفكير ضمن ثقافة لا ترى شيئًا يحدث في الواقع، أو حتى لا يحدث، إلا وثمة من ورائه نص. وهكذا فإن سعيًا إلى إحداث شيء، أو إعدامه، في الواقع، لا يحتاج أبدًا إلى أكثر من نصب نص أونفيه. وإذن فإنها أحبولة التفكير بالنص التي لا يمكن الانفلات منها عبر عمليات الاستبعاد للنصوص، بقدر ما يقتضي التحرر منها تفكيكًا لطرائق وآليات اشتغالها التي تحيل كل معرفة أو تجربة إلى «نص» أو «نموذج» تمارس التفكير به وتخضع لسطوته. وبالطبع فإن كافة عمليات الاستبعاد للنصوص والنماذج ليست هي المخرج أبدًا من أزمة التفكير بها، إذ الأمر لن يتجاوز مجرد إحلال نصوص ونماذج أخرى محلها، ما دامت الآلية المنتجة للتفكير بها قائمة داخل الثقافة ولم تتزحزح بعد.

وإذ المأزق، هكذا، لا يقوم في النص، بل في ثقافة تحيل كل شيء إلى «نص» تفكر به[1]، فإن المتوقع من المثقف- والحال

(١) والحق أن خطاب «طه حسين» يبدو الآن في حاجة إلى قراءة وتحليل ضمن هذا السياق المغاير، وأعني سياق انبنائه حسب نظام الثقافة السائد، وبنفس طرائق =

كذلك– أن يمارس تفكيكًا لتلك الآلية في التفكير، وتحقيقًا لهيمنة الوعي عليها، ولا يكون أبدًا تكريسًا لها بالإلحاح على طلب «نص» واستبعاد آخر، فإن ذلك مما يتفق ودور السياسي، وليس المثقف أو المفكر. ولهذا فإنه يبدو وكأنها «السياسة» تزيح المثقف وتلاشي دوره، وتستحضر بدلاً منه السياسي وتقوى أمره.

ولعل هذا الاستحضار «للسياسي» لابد أن يحيل إلى كيفية تعاطي الخطاب مع المفاهيم المتداولة في فضائه، ومقاربتها على نحو سياسي وأيديولوجي، وبحيث تُراد المفاهيم لما تخايل له، وليس لما تنتجه حقًا، وبالطبع فإن ما تخايل به المفاهيم لا يجاوز سطحها السياسي أبداً، وبحيث يجرى توظيفها في الإيحاء بأن ثمة تغييراً وتطوراً في الواقع، مع أنه ليس ثمة من تغيير في الواقع أبدًا، بل ثمة بنية صلبة تستعصى على الانكسار ويطفو على سطحها زحام من المفاهيم الهائمة التي تتخفى هذه البنية خلف زخارفها.

وإذ يتكشف ذلك عن تبلور مشكل النهضة، في العالم العربي، كمشكل سياسي في الأساس، فإنه يرتبط، لا محالة، بحقيقة أن النخبة التي حملت مهماز النهضة كانت من صنع الدولة، لا العكس، ومن هنا إحساسها البالغ بمركزية حضور

= وآليات اشتغاله وإنتاجه إذ الحق أن معظم القراءات لهذا الخطاب– سواء من منظور الطعن والتبخيس أو الإحتفاء والتثمين– لم تفعل إلا أن راحت تؤكد على مغايرته وخروجه عن ثقافته. ولقد ارتبط ذلك بكون هذه القراءات لم تفعل جميعًا إلا أن راحت تركز تحليلها على مضمون هذا الخطاب، وليس على نظامه وطرائق وآليات اشتغاله.

الدولة ودورها ضمن أي تقدم أو نهضة، وإلى الحد الذي جعلها لا تستطيع التفكير في «سؤال النهضة» إلا ضمن حدود السياسة وأفقها المحدود. ولهذا فإنه إذا كان إدراكها لتخلف أمتها قد تحدد استناداً إلى ما أدركته من تقدم أوروبا التي كانت تتعرف عليها جيشاً وأسطولاً وتنظيماً ونظاماً، فإن تعيينها لشروط نهضة الأمة قد ارتبط بطريقة قراءتها لشروط نهضة أوروبا أيضاً. وهنا فإنها قد راحت تقرأ شروط نهضة أوروبا تقوم «في نظامها السياسي الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون»...، وذلك في مقابل قراءتها لشروط تخلف «الشرق بما فيه البلاد الإسلامية تقوم في طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد»[1]. فبدا وكأن جوابها على «سؤال النهضة» يتحدد بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون هو، في المقابل، أصل النهضة وشرطها، ولهذا فإن إنجاز النهضة كان لابد أن يتحدد، عند هذه النخبة، بتجاوز الاستبداد لا غير، وبما يعني أن «سؤال النهضة» كان لابد أن يؤول إلى سؤال السياسة: كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟».

والملاحظ أن الإجابة على هذا السؤال قد تحددت بطريقة الإجابة على «سؤال النهضة»، وبمعنى أنه إذ كانت النخبة قد أدركت جذر تخلفها في الاستبداد بسيادة نقيضه (اللا

(١) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت ط١، ١٩٨٥، ص٢٢.

استبداد) في أوروبا هي أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنها قد راحت تربط بين لا استبداد أوروبا وبين «مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»[1] وإذ يبدو هكذا- وحسب منطق المماثلة بالطبع- أنه لا سبيل إلى تجاوز الاستبداد إلا من خلال تنظيمات السياسة، فإن ذلك يحيل إلى اكتمال دائرة القراءة السياسية لشروط كل من التخلف والنهضة معًا، وهو النوع من القراءة الذي جعل الخطاب العربي الحديث لا يعرف، في سعيه لتجاوز تخلف واقعه، إلا مجرد الانشغال باستعارة ونقل التنظيمات السياسية الأوروبية وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازيًا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيًا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع.... وهكذا من دون أن يشغله الوعي بالسياق المعرفي والتاريخي الخاص الذي تبلورت واكتملت هذه التنظيمات والمفاهيم في إطاره، فراح لذلك يستعير مفاهيمًا انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلاتها الدينية بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلالتها الدينية، ومن هنا عجزه وشقاء وعيه.

وإذن، فإنها السياسة...، ولسوء الحظ فإنها السياسة

---

(١) - خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة خير الممالك، نشرة قصة زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع)، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٩٣ .

بالمعنى البائس، وأعني بماهي مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة... هي التي أعجزت الخطاب وأعاقته، هنا يشار إلى أن القراءة السياسية، بل وحتى النخبوية، للمفاهيم قد راحت تتبدى، في مقاربة النخبة «لمفهوم» «الدستور» بالذات. ولعل ذلك يجد ما يدعمه، ضمن حدود التحليل التاريخي، في حقيقة أن الانشغال بالدستور قد انبثق في سياق تبلور نخبة ناقدة في مصر، وهي نخبة كانت قد مضت، عند نهاية القرن التاسع عشر، تبحث لنفسها عن مكان تحت شمس السلطة وبريقها، فراحت تتوسل لذلك بطلب الدستور ورغم أنها ارتأت أن تخفي هذا القصد إلى السلطة وراء الإدعاء بأن المطلب الدستوري يرادف المطلب الوطني، فإنها وحين ساومها القابضون على أزمّة السلطة ببعض فتات سلطتهم، لم تصمد خلف هذا الإدعاء طويلاً، حتى لقد راحت بعض شرائحها ترى وبصراحة: «أن تؤجل طلب الاستقلال، ولنطالب بالإصلاحات الداخلية...، حتى إذا صرنا (وهذه الـ «نا» عائدة على النخبة الطامحة بالطبع) أصحاب الحول والطول في البلاد، وقلنا للإنجليز انجلوا عنا، فلا يستطيعون إلا أن ينجلوا خاضعين ممتثلين[1]»... هكذا وبمنتهى البراءة، سيقول لهم هؤلاء الواهمون: «انجلوا، فينجلوا خاضعين ممتثلين».

وبالطبع فإن الخلف المباشر لهؤلاء الواهمين الكبار، لن

(١) – صلاح عيسى: البورجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة، (مطبوعات الثقافة الوطنية)، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠، ص١٠٩.

يكونوا أقل منهم وهمًا، وإن كانوا أكثر مراوغة لأنهم سوف يهللون أيضًا لذلك الوهم الذي تصوروه استقلالاً قدمه تصريح فبراير ١٩٢٢، لمصر، لقد كان «وهمًا» لأنه فقط أعاد ترتيب العلاقة بين مصر وانجلترا في مرحلة ما بعد الحرب والثورة، وعلى نحو يحتفظ للإنجليز بوضعهم المهيمن. لكنهم لم يجدوا إلا أن يهللوا له لأنه أتاح لهم «أن يشاركوا الاستعمار سلطته حين ترتب عليه منح مصر دستوراً، وإجراء انتخابات برلمانية تتيح للبورجوازية أن تطرح وجودها على جهاز الدولة، فتحمي مصالحها وتحاول توسيع آفاق النمو أمامها. وهو ما كانت قد فقدته منذ حل مجلس النواب الذي احتجب طبقًا لدستور ١٨٨٢، الذي صدر على عهد الثورة العرابية».

وإذن، فإنها المبادلة للدستوري بالوطني، وقد آلت إلى نوع من المبادلة للطبقي بالوطني، بحيث أصبحت «الطبقة» هي بديل «الأمة». وضمن هذا السياق، فإن مبدأ الدستور المؤسس القائل «أن الأمة هي مصدر السلطة» كان لابد أن يفارق الدلالة التي له في السياق الأوروبي، والتي تنطوي على معنى التحول بمصدر السلطة من «الإلهي» إلى «الإنساني» إلى التلبس بحمولة أخرى ليست سياسية فقط، بل ونخبوية- أو حتى طبقية أيضًا. ولعل هذا التلبس قد بلغ حداًمن القوة كان يقتضي إعادة صوغ «الشعار الليبرالي» الأصيل في «شعار بديل» يحمل معنى الاستبداد كاملاً إذ يقول: «إن للطبقة، بما هي بديل الأمة، حق السلطة»...، لكنه الاستبداد وقد عاد- هذه المرة- مزركشًا أو جميلاً، وأعني بزخارف واكسسوارات الحداثة بالطبع.

وأخيراً، فلعل الجوهري في هذه القراءة، هو أن المفهوم، كالدستور وغيره، لا يعمل أبداً في خلاء (كذلك الخلاء الأشعري القديم)، وإنما في إطار شبكة مترابط ومتفاعلة من التصورات والمفاهيم التي يحيل كل منها إلى الاخر ويتعلق به، والتي تحدد كيفية عمل المفهوم وطريقة اشتغاله. وهنا يشار إلى أن ما ينطويه العهد الدستوري الفرنسي، الذي ترجمه الطهطاوي، من النص على أن المسيحية الكاثوليكية هي دين الدولة، تماماً كالنص في الدستور المصري على أن الإسلام هو دين الدولة، لم يتمخض عن نفس الانقسام والمصادمة التي تمخض عنها الدستور المصري. ولعل ذلك ما يدعم الادعاء بأن الأمر لا يتعلق بمجرد النص في ذاته، بقدر ما يتعلق بالثقافة التي يعمل فيها النص، وأعني بالثقافة، هنا، لا مجرد المضمون الذي تفكر فيه النخبة، وهو المضمون الذي اتسع لمفردات الحداثة بأسرها، بقدر ما أعني بها النظام الأعمق وجملة الآليات والطرائق التي تنظم التفكير في هذا المضمون وغيره، والتي يكشف التحليل عن كونها تدين بأصل وجودها إلى تراث يرتد إلى عالم مغاير بالكلية. وإذن فإنه التجاوز من «السياسي» إلى «المدني» أو بالأحرى من أزمة «النص» إلى مأزق «الخطاب».

مفهوم الاختلاف عند

محمد عبده

قراءة أولية

إذا كان ليس ثمة من «ممارسة» في الواقع، إلا وثمة «خطاب» خلفها، يؤسس ويفسر، ويسوغ ويبرر.. بل وحتى يطور ويغير، فإن البؤس الفادح الذي تتكشف عنه الممارسة العربية الراهنة، سيكون- في العمق- مجرد تجل لبؤس أكثر فداحة ينطويه الخطاب الثاوي خلفها. وهنا فإنه إذا كانت الممارسة العربية الراهنة تتكشف عن واقع بائس لا يعرف إلا التلقي والاستهلاك الشره لكل الأشياء... من زخارف الحكم وأسلحة الجيوش إلى الأسواق والمراقص، ويخوت البحر وأبنية الزجاج... وحتى زينة النساء وقطع الدجاج، بل وأنماط الرقص وأشكال الغناء... وفي ذلك كله، فإنه لا شيء إلا الممارسة عبر الاستجلاب بنظام «تسليم المفتاح» وخدمة التوصيل «للمنزل» هو

ما تعرفه النخبة التي تقبض الآن بقوة على مقاليد السلطة والثروة في العالم العربي... فإن هذه الممارسة هي مجرد تجل لخطاب لم يعرف، على مدى تاريخه، إلا تعاطى معرفة زائفة عبر الاستهلاك الأيديولوجي لضروب من الأفكار والنماذج والحلول (ليبرالية وعلمانية وسلفية) يستعيرها جاهزة (من الغرب أو السلف) ويتنزل بها كالقدر الذي لا راد له على واقع لا يكون مطلوبًا منه إلا أن ينصاع قسرًا لهذه الأفكار– الأقدار.

ولأن تجاوزًا حقًا لجمود الواقع وتخلفه، لا يمكن أن يتأتى من خلال معرفة زائفة(١)، تمثلها تلك الأفكار والنماذج تتنزل

(١) إذ المعرفة الحقة هي تلك التي تتخذ نقطة بدئها صعودًا من الواقع وهبوطًا إليه في مراوحة مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما عن إغناء الآخر والاغتناء به في آن معًا.

على الواقع من خارجه، فإنه يمكن القطع بأن كافة التيارات السابحة في فضاء الخطاب العربي المعاصر (ليبرالية، علمانية، قومية، سلفية) قد انتهت جميعًا إلى العجز عن إخراج الواقع العربي من أزمة جموده وتخلفه ولسوء الحظ فإن ثمة أطروحة مستمرة في الخطاب العربي تسعى دائمًا إلى البحث عن العوائق التي حالت دون إنتاج تياراته خارج البنية النظرية للخطاب ذاته، وبحيث تقوم العوائق دائمًا في السياسة واستبدادها، أو في المجتمع وجهله، أو حتى في الاستعمار وضغطه، وما آل إليه فيما يتعلق بطبيعة النخبة حاملة مهماز النهضة[1] الخ.

وهكذا أبدًا لابد أن تقوم علة الإخفاق والسقوط والعجز عن الإنتاج خارج بنية الخطاب وطريقته في إنتاج تياراته.

وبالرغم من أن أحدًا لا يسعى إلى الإقلال من فاعلية هذه المحددات خارج الخطاب ونظامه، فإنه يلزم السعي إلى تجاوزها كتفسير وحيد لأزمة الخطاب وعجزه عن الإنتاج في واقعه. وأعني أنه لابد من السعي إلى رصد العوائق التي تحول دون إنتاج الخطاب وتياراته من داخله، وذلك من خلال الوعي بتناقضاته وفجواته، وانكساراته وقفزاته، وكل ما يسعى إلى إخفائه والسكوت عنه. وغير ذلك من العناصر التي تكشف عن

(١) فقد مضى البعض- وكانوا من الماركسيين في الأغلب- إلى أن نشأة النخبة المحلية في مرحلة تحول البرجوازية الأوروبية من الليبرالية إلى الإمبريالية، قد فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، وبحيث انصرف جهدها إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البرجوازية الأوروبية المهيمنة، وظل مشروعها كله محكومًا بذلك الهم لا غيره.

أزمات عميقة لا تكتفي بأن تعيق الخطاب وتياراته عن التطور والنماء، بل- والأهم- عن الإنتاج.

وهنا يلزم التنويه بأنه من دون هذا التجاوز لمحددات الخارج إلى الوعي بالعوائق الباطنية والذاتية للخطاب وتياراته، فإنه لن يكون غريبًا أن يدخل العرب إلى القرن القادم بجملة أزماتهم ومشكلاتهم فقط، بل وبحلولها العاجزة أيضاً، لأنهم لا يفعلون- ابتداء من تصورهم للعجز في هذه الحلول يأتيها من الخارج، وليس من داخل بنائها الخاص- إلا إعادة استهلاك إجاباتهم وحلولهم القديمة والمطروحة على مدى القرنين الماضيين، وبالطبع بعد إعادة طلائها وزركشتها بكل ما استجد من معارف وزخاف، وذلك بدلاً من السعي إلي مساءلتها ونقدها وتفكيكها، والبحث عن العوائق التي تحول دون إنتاجها داخل بنائها.

ابتداءً من هذه التوطئة اللازمة لقراءة الخطاب، أي خطاب، فإن الجهد، سينصرف هنا إلى مساءلة خطاب الإصلاح عند الأستاذ الإمام عن مأزقه وأسباب أزمته.

إذ يبدو- والحاصل الآن خير شاهد- أن راية الإصلاح قد انكسرت، وأنه لم تبق إلا راية «العنف المقدس» تصطف تحتها جحافل الاحتجاج والغضب ساعية- بالسيف والمدفع- إلى ما تتصوره فردوسها الآت، فحين اصطدمت هذه الجحافل الغاضبة بنخب عربية بائسة بدا وكأنها تمارس الحكم بحق إلهي مقدس»

ولا راد له إلا بالعنف، فإنها راحت تحيل هذا العنف إلى نوع من «العنف المقدس» فبدا وكأنا الأمر ينتهي، مع انصرام القرن، إلى الصدام بين قداستين.. قداسة الحكم، وقداسة العنف، ولسوء الحظ فإنهما معا قدر راح يردان نفسيهما إلى[1] أسلاف كانوا بمثابة الخلف الذي تناسل على نحو مباشر من خطاب الأستاذ الإمام.

واللافت أن تمايزهما الحاسم- والذي يبلغ حد التضاد- لم يمنع الواحد منهما من تأكيد انتسابه إلى خطاب الأستاذ الإمام وتناسله منه. فبدا وكأن الأمر هو أدنى ما يكون إلى الاستعارة الدقيقة لتقليد إسلامي أصيل كانت فيه الفرق الإسلامية تتصارع- رغم تمايزها الحاسم- على تأكيد انتسابها إلى أصل واحد، وهنا فإن الإمام عليّ كان نموذجًا للأصل الذي يلح الجميع على الانتساب إليه.

وهكذا فإن مصائر «الإصلاح» كانت الانشطار والتشظي إلى سلطتين راحتا، مع نهاية القرن تتصادمان بقوة وعنف، ولقد كان مما «يرشح هذا الصدام لمزيد من العنف والتأجج، الطابع

---

(١) فإذ راحت النخبة الحاكمة تستدعي في مواجهتها للخصوم الساعين إلى زحزحتها عن سلطة حكم تراه مؤيداً لها- تراثًا ليبراليًا يعود إلى «لطفي السيد» (التلميذ المباشر للأستاذ الإمام)، وينحدر إليها عبر سلالة ممتدة من طه حسين إلى زكي نجيب محمود، فإن خصومها راحوا يتكئون، في المقابل، على تراث أصولي وسلفي يعود إلى رشيد رضا (تلميذ الأستاذ الإمام المباشر أيضًا)، وينحدر عبر سلالة مغايرة تمتد من حسن البنا إلى عمر عبد الرحمن، وتمر بالطبع بنجم الخطاب الأشهر «سيد قطب».

السياسي المؤسسي الصريح الذي بدأت تتخذه تلك الأفكار»[١] أعني حين راحت تلك الأفكار تتجسد في أحزاب ومنظمات وحركات جماهيرية واسعة كان للبعض منها أجنحته العسكرية الفاعلة، (والإشارة هنا بالطبع إلى جماعة الإخوان المسلمين).

وإذا كان ذلك يعني أن ما يشهده الواقع الراهن من عنف وبؤس، إنما يرتبط بأزمة الإصلاح، فإن الأمر كان يقتضي تفكيكاً لخطابه، وبحثًا عن عوائق إنتاجه وعناصر أزمته داخله، وبالطبع فإن ذلك لم يحدث، لأن الأستاذ الإمام وخطابه قد استحالا موضوعًا لخطاب تقريظ وثناء... وكان ذلك حين استدعاه «جنرالات» التنوير بوصفه «مفكرًا... ورائدًا للاستنارة»[٢] ليلعب دورًا في حربهم المقدسة ضد من يعتبرونهم قوى «الظلام والجهالة»، ولهذا فإن الأمر لم يتجاوز- من قارئي الأستاذ الإمام- حدود طلب البراءة (كاملة أو جزئية) لخطاب الإصلاح، وتعليق علل إخفاقه على عوامل خارجه[٣]، ومن هنا ما صار إليه البعض من القطع بأن «من التجني القول إن السبب في ذلك (يعني أزمة الإصلاح) كامن في جوهر المشروع

(١) عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي، بيروت- ط١، ١٩٩٢، ص٤٧.

(٢) عقد المجلس الأعلى للثقافة مؤتمرًا في القاهرة عن «محمد عبده في العام ١٩٩٧، تحت هذا الشعار.

(٣) ولعل إلحاح النخبة المفكرة على التفكير بمنطق إدانة الواقع وتبرئة الخطاب، إنما يرتبط في العمق بسعي هذه النخبة إلي تبرئة نفسها، ونفي تهمة مسؤليتها عن التخلف السائد في الواقع.

الذي صاغه محمد عبده[١].

وحتى إذا كان البعض قد راح يرى دلالة إخفاق الإصلاح معاشة وظاهرة في كل «هذا الذي يهدد الآن بإطاحة إمكانيات الحوار بين مكونات الساحة الفكرية العربية، وتكريس قيم النبذ والإنكار والتخوين والاتهام والاستبداد بالرأي، بدلاً من الحرية والاختلاف والاحترام المتبادل[٢] وبما يعني أن هذا التهديد إنما يرتبط بإخفاق الإصلاح، فإنه يلزم التأكيد على أن جذور ذلك كله إنما تقوم في بنية خطاب الإصلاح ذاته. ولعل ذلك ما تؤكده قراءة «للإصلاح» تتابع الكيفية التي يحضر بها- داخل خطابه- مفهوم «الاختلاف» الذي هو الأصل في النبذ والإنكار أو التسامح والاحترام، وأعني من حيث يرتبط أحد الموقفين برفض الاختلاف ونفيه، فيما يقترن الآخر بقبوله وفهمه.. ومن هنا- لا شك- كونه أحد أهم المفاهيم المؤسسة للاستنارة، والتي هي- في الجوهر- قبول لمبدأ الاختلاف والمغايرة، لا بما هو الإطار التبريري «لذات» تبتغي تكريس انفصالها عن «الآخر» وتمايزها عنه، ولكن باعتباره المبدأ التأسيسي لذات ترى وجودها نفسه- ناهيك عما يلحقه من ثراء وتطور- مشروطًا بوجود «الآخر» وحضوره.

والحق أنه يلزم التنويه بأن تحليل مفهوم «الاختلاف» في خطاب الأستاذ الإمام، سيقف عند حدود نصه الأهم «رسالة التوحيد»، ذلك النص الذي تتأتى قيمته وتتبلور أهميته من كونه

(١) برهان غليون: الوعي الذاتي، الدار البيضاء: منشورات عيون- ط١، ١٩٨٧، ص٥٨.

(٢) عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره، ص٤٨.

أحد أهم النصوص التأسيسية للأستاذ الإمام، وذلك من حيث إنه يفارق طابع السجال والمدافعة الذي يميز العديد من نصوص الإمام[1]، وكذا بسبب كتابته أثناء فترة كان الإمام فيها قد راح يتحول عن الاستغراق في العمل السياسي المباشر (بعد الانتكاسة العرابية وما تلاها من السجن والمنفى)، إلى الانشغال بالإصلاح النظري التربوي، الأمر الذي كان لابد أن يسم هذا النص بالطابع الأكثر تنظيراً الذي يغلب على بنائه، والذي جعله الأكثر نموذجية في الكشف عن بنية تفكير الأستاذ الإمام وآليات وطرائق إنتاجه للمعرفة، ومن هنا كان، لا شك، الحضور التأسيسي لذلك النص ضمن خطاب الإمام.

(١) لعل نظرة إلى كتابات الأستاذ الإمام تكشف عن أنه باستثناء «رسالة التوحيد»، وقبلها «رسالة الواردات» وبعدها تفسيراته للقرآن»، فإنه يبقى أن كتاباته على اتساعها، وبالطبع مع استبعاد شروحه وتحقيقاته وترجماته-، إنما كانت وفيما يبدو من عناوينها، مساجلات ومدافعات عن الإسلام ضد منتقديه (واللافت أن له كتاباً بهذا العنوان: «الإسلام والرد على منتقديه)، ولعل ما يكرس الطابع السجالي في كتابات الإمام، ذلك الانشغال اللافت بالصحافة التي راحت تتبلور لتنذاك، وبكل ما تنطوي عليه من طابع السجال والمدافعة، بوصفها أداة النخبة في إنجاز رسالتها. والملاحظ أن هذا الانشغال بالصحافة لم يفارق الإمام طيلة حياته ابتداءً من رئاسة تحرير «الوقائع المصرية» (منتقداً الممارسات الحكومية وداعياً لاصلاحها قبل الثورة)، ثم تحرير «العروة الوثقى» (مدافعاً عن الإسلام والشرق أثناء النفي إلى أوروبا)، إلى الكتابة في المؤيد والمنار» (منافحا ضد رموز التغريب في الحياة المصرية بعد العودة)، وفي كل ذلك، فإن الإمام قد كان «الناقد المصلح، المدافع الصارم، المساجل المفحم لخصومه»، لكنه يبقى، رغم ذلك أن السجال- حسب طبيعته- يكشف عن الانشغال بالشخصي بأكثر من الموضوعي، ولعل في ذلك تفسيراً لعجز الخطاب عن التأثير في الواقع الموضوعي لإحداث أي تغيير فيه.

والحق أن مركزية هذا النص قد راحت تتجاوز مجرد حضوره التأسيسي ضمن خطاب الإمام، إلى انطوائه على ما يجعله يمثل نقلة نوعية داخل حقله المعرفي الخاص (أعني حقل علم التوحيد أو العقائد). ذلك أنه إذا كان ثمة تاريخ طويل لم يعرف خلاله هذا الحقل المعرفي المهم إلا مجرد تكرار مسائله واجترار قضاياه[1]، بروح ليست تخلو فقط من أي إضافة أو إبداع، بل وتنطوي على كل ما يكرس اللا عقلي واللا إنساني، فإن هذا النص ينطوي على السعي إلى بناء- أو بالأحرى «إعادة بناء»- الكثير من مسائل هذا الحقل وقضاياه في سياق ما هو إنساني وعقلاني. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بفهم الأستاذ الإمام لطبيعة المأزق الذي آل إليه وضع الأمة حتى عصره. إذ بدا له أن «التقليد والاستبداد» إنما يمثلان جوهر الأزمة التي راحت تتردى في هاويتها الأمة، (ولسوء الحظ فإن كلا منهما قد راح يربط نفسه بالدين ويتخذه قناعًا له)، ولذلك فإنه قد راح يبلور قراءة تأويلية تستدعي من الدين كل ما يؤكد على استقلال «العقل» وحرية «الإرادة».

ولقد بدا أن هذه القراءة قد راحت تحقق نفسها عبر نوعين من السعي: يتجلى أولهما، في العودة المباشرة إلى الأصول النقية الأولى للإسلام، مع طرح وتغييب كل ما تبلور حول هذه الأصول من ثقافة التراث، ويتحقق ثانيهما، عبر الانتقاء الواعي

---

(١) وذلك بالطبع ما لم نعتبره من قبيل الإضافة والإبداع كتابة متسائلة شعرًا بعد أن كانت نثرا، أو إعراب هذا النثر بعد أن كان من غير إعراب.

من ثقافة التراث لما يدعم عناصر قراءته، ونفي وإقصاء كل العناصر المضادة والنقيضة لخطاب قراءته من هذه الثقافة. وإذا كان يبدو، هكذا أن هذه القراءة لا تعرف إلا القفز، كليًا أو جزئيًا، على ثقافة التراث التي تبلورت حول الأصول الأولى للإسلام، فإنه يلزم التنويه بأنها تعاني- والحال كذلك- ضروبًا من التأزم أعجزت الإصلاح وأعاقته عن الإنتاج، ومن هنا ضرورة الوعي بحدودها، توطئة لتجاوزها، كسبيل لتجاوز أزمة الإصلاح ذاته.

هنا يشار- ابتداء- إلى أن القراءة قفزًا على ثقافة التراث بأسرها، إلى النصوص الأصول (القرآن والسنة) هي مما يستحيل على نحو يكاد أن يكون كاملاً.

فهذه النصوص- الأصول قد أنتجت- إذ راحت تفض نفسها في العالم عبر فعالية تأويلية مستمرة- العديد من النصوص- الثواني التي استحالت إلي ثقافة شاملة راح يتشكل في سياقها العقل المنتج للمعرفة داخلها. إذ العقل بالمعنى الثقافي(١) هو، في جوهره، مجرد نتاج للثقافة التي يتشكل داخلها؛ ولهذا فإن التباين بين عقل وآخر (كالتباين بين العقل الأوروبي والعقل العربي مثلاً) هو في العمق تباين بين ثقافتين. ولعل ذلك يعني أن حضور ثقافة التراث بالنسبة للعقل الراهن (الذي لم يقطع معها بعد(يتجاوز كونها مجرد مضمون له يعمل عليه ويفكر فيه، إلى كونها تمثل إطارًا تبلورت فيا، آليات وطرائق

(١) ولعله ليس ثمة من وجود للعقل إلا بهذا المعنى فقط.

إنتاج هذا العقل نفسه للمعرفة، وبمعنى أنها قد استحالت من مجرد «محتوى» للمعرفة إلى «نظام» لها، وهو نظام لا يتوقف عن إنتاج نفسه رغم التباين في «المحتوى» واختلافه، الأمر الذي يعني أنه (أعني هذا النظام) قد استحال- أو كاد- إلى بنية للعقل تستعصي على التحول أو الإنكسار، وهكذا فإنه إذا كان قد بدا أن الثقافة هي العقل وقد استحال في الممارسة، إلى «نص»، فإنه يبدو كذلك أن النص هو الثقافة وقد استحالت، فوق الممارسة، إلى «عقل».

والحق أنه يلزم الوعي، هنا بأنه فيما تبدو النصوص- الأصول أمام العقل، أدنى إلى النص- المعطى، فإن النصوص- الثواني تبدو، في المقابل، أدنى إلى النص- التكوين وبالطبع فإنه فيما يمثل النص- المعطى نقطة ابتداءً يجد العقل نفسه في مواجهتها، كواقعة لا يمكن تخطيها، فينطلق منها قارئًا ومفسراً وساعيًا للفهم، وبحيث يتكشل عبر هذه الممارسة في مواجهة النص- المعطى، فإن النص- التكوين يمثل نتاج هذه الممارسة التي يصنعها العقل إذ يضع نفسه، فيكون العقل، هكذا، قائمًا ومبثوثًا، في هذا النص، وفي كلمة واحدة فإن التباين بين النص- المعطى وبين النص التكوين- إنما هو التباين بين العقل يمارس ابتداءً على نص ما، وبين العقل باعتباره، هو نفسه ممارسة تضع نفسها في نص.

ومن جهة أخرى فإن النصوص الثواني، أو النص- التكوين يكتسب مركزية أخرى تتأتى من أنه إذ يتكون في الواقع، فإنه

يكوّنه (أي الواقع) أيضًا. والحق أن التلازم بين النص والواقع يبلغ حد أنه يمكن ابتداءً من رصد بنية النص السائد في لحظة ما ونظام العلاقات داخله، قراءة الكيفية التي قام عليها بناء الواقع ونظام العلاقات فيه ضمن نفس اللحظة. ومن هنا فإن هيمنة النص الأشعري في الثقافة الإسلامية، على سبيل المثال، قد آل إلى بناء للواقع ونظام العلاقات داخله، لا يمكن أبدًا فهمه أو كسره، إلا عبر فهم وكسر هيمنة هذا النص ذاته.

وهكذا يبين أن حضور ثقافة التراث في الوعي، إنما يتجاوز مجرد حضورها بوصفها مضمونًا مفكرًا فيه، إلى التأسيس العميق للبناء السائد لكل من العقل والواقع معًا. ومن هنا استحالة القفز عليه- حسبما يطمح الإمام- إلى النصوص- الأصول، لأن التعاطي مع هذه الأصول سيظل مسكونًا ومؤطرًا بجملة الآليات التي تنظم من خلالها الثقافة المراد القفز عليها، بناء العقل الساعي للقفز عليها إلى الأصول مباشرة.

وحتى إذا كانت ثقافة التراث قد راحت تستعيد بعض اعتبارها عند الأستاذ الإمام، فإن ذلك كان على نحو جزئي، لأنه قد تحقق عبر قراءة تفتيتية «تستبعد من التراث الإسلامي العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلي، وتؤكد العناصر العقلية التي تمنح الأولوية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وتضع ما تؤكده في علاقات حضور تنفي نقيضها الذي تدفعه إلى مستوى الغياب[1]. الحق أنه كان يلزم

(١) جابر عصفور: دفاعًا عن التنوير: القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة- ١٩٩٣، ص٤٨.

إخضاع هذه العناصر المضادة والنقيضة لهيمنة الوعي، بدلاً من استبعادها ونفيها، وإلا فإنها ستظل تمارس تأثيراً في الوعي على نحو غير مشعور به، بل إنها -وتلك مفارقة- سوف تنسرب من غير وعي، وعلى نحو مباشر وصريح، إلى عناصر القراءة التي تتغيا استبعادها ونفيها. ولسوء الحظ فإن ذلك ما تتكشف عنه القراءة الأولية لنص «رسالة التوحيد» الذي بدا أنه قد ظل محتفظًا إلى جوار الإنساني والعقلاني الذي يسعى إلى تكريسه، بعناصر نقيضة راحت تحاصر هذا الإنسان والعقلاني على نحو صريح، وتمارس عليه ضروبًا من الضغط والإزاحة، ولقد بدا- لسوء الحظ أيضًا- أن هذه العناصر النقيضة قد استطاعت تصفية وإزاحة معظم- إن لم يكن كل- العناصر الأكثر عقلانية وتقدمًا في مشروع الأستاذ الإمام. ولعل ذلك ما يؤكده الحضوره الصريح في «رسالة التوحيد» لمفهومين متناقضين تمامًا «للاختلاف»، ويعمل الواحد منهما على إزاحة الآخر ونفيه. وبالطبع فإنه فيما ينطوي أحد المفهومين على كل ما يؤكد «أولوية النظر العقلي» فإن الآخر يستدعي، في المقابل، كل «العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلي»، وهو ما يعني أن هذه «العناصر» لم تقبل الاستبعاد أو الدفع بها إلى مستوى الغياب، وظل حضورها عصيا على الإقصاء.

ولعل حضور هذه العناصر النقلية- الأشعرية يتجلى صريحًا في استعادة «الأستاذ الإمام» لكل مفردات القاموس الأشعري من السعي إلى إدانة الاختلاف ونفيه، باعتباره سقوطًا

وتدهوراً من لحظة الكمال والوحدة إلى عالم الانقسام والفرقة. فإذا كان قد بدا أن التاريخ الأشعري إنما ينقسم إلى «لحظة-نموذج» تتلوها لحظات من السقوط والتدهور، وأن «الوحدة» أو الاتفاق على «منهاج واحد، أو طريق واحدة دون خلاف ظاهر[1]، هي ما يؤسس بناء اللحظة- النموذج، ومن هنا الإلحاح على نفي أي حضور للاختلاف وإنكاره بالكلية، أو على الأقل تأويله بوصفه ضرباً من الاجتهاد «يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، ولا يتعين فيه المخطئ[2]، أو اعتباره جزئياً في الفروع وحسب البغدادي، فإن المسلمين كانوا على هذه الجملة (أو الوحدة) في أيام أبى بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان[3]، حيث تقف، إلى هنا، حدود اللحظة النموذج، التي لم يقم فيها اختلاف ينقض الوحدة، وبالطبع فإن لحظات التدهور والسقوط اللاحقة لن تجد ما يؤسسها إلا في نقيض ما يؤسس اللحظة- النموذج، وأعني فيما «اختلفوا فيه اختلافاً باقياً إلى يومنا هذا»[4]، لأنه يتعلق بالأصول التي يبقى الخلاف فيها- حسب الأشاعرة- موجباً للتفسيق والتبري أبداً. إذ الأشاعرة، هنا لا يسعون إلى تأويل هذه الاختلافات بوصفها نتاج (الاجتهاد) الذي يبقى فيه الكل على احتمال الإصابة، بل نتاج

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق بيروت: دار الآفاق الجديدة- الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص١٢.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ج٢، نشرة على عبد الواحد وافي القاهرة: دار نهضة مصر- ط٣، دون تاريخ، ص٦١٧.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق سبق ذكره- ص١٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٤.

(الهوى)[١] الذي لابد أن يتعين فيه المخطئ، لأنها (أي هذه الاختلافات) تبدو- آنئذ- إعمالاً إرادية مقصودة (للذات) وما يعتمل فيها من الجنوح إلى الهوى، وليست ممكنات ينطوي عليها الموضوع أو الوحي[٢] في جوفه، ويغدو العالم إطاراً لتحققها في أشكال وجود تاريخية.

وهكذا ينبني هذا التصور للتاريخ على حضور للاختلاف بوصفه انحرافًا عن الأصل أنتجه الهوى ولابد من رفعه وإلغائه، لأنه يهدد وحدة الأصل ويقوضها، وليس سبيلاً يتعين من خلاله هذا الأصل في العالم في أشكال وجود شتى، وبحيث يصبح الاختلاف شرطاً يتحول من دونه هذا الأصل إلى مجرد هوية صورية مغلقة لا تقبل إلا مجرد التكرار، الذي استحال (أي التكرار)- وبسبب هيمنة هذا التصور للتاريخ وللاختلاف بالطبع- إلى إحد أهم آليات إنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية.

ولسوء الحظ، فإنه يلاحظ أن الأستاذ الإمام قد راح يستعيد ذات النظام، بنفس تصور الاختلاف السائد فيه، بل وبتفاصيله الدقيقة على الأغلب. إذ الأمر- حسب الإمام أنه قد «مضى زمن النبي (ﷺ)، وهو المرجع في الحيرة، والسراج في

(١) هكذا يرى الشهرستانى- أن كافة الاختلافات أو الشبهات، بلا فرق عنده بينهما ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص؛. انظر الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع- القاهرة ١٩٦٨، ص١٧، ج٢.

(٢) وهو- حسب الأشاعرة- الأصل الذي ابتدأ منه التاريخ سيرورته، فإنه لا تاريخ أبدًا قبله، بل لا شيء إلا الجاهلية والضياع.

ظلمات الشبهة (وبما يدل على غياب الاختلاف)، وقضى الخليفتان بعده ما قُدر لهما من العمر في مدافعة الأعداء، وجمع كلمة الأولياء وما كان من اختلاف قليل رد إليهما، وقضى الأمر فيه بحكمهما.. وكان أغلب الخلاف في فروع الأحكام، لا في أصول العقائد.. وكان الأمر على ذلك إلى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى إلى قتله... وتوالت الأحداث بعد ذلك، ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا.. فكان أن انصدع بناء الجماعة، وانفصمت عرى الوحدة في العقائد (أي الأصول).. وهكذا ثارت الشبهات بعدما هبت على الناس أعاصير الفتن. وطال الخبط، وكثر الخلط، وعبثت أيدي المفرقين[1]، وإذن فإنه نفس التصور الأشعري عن لحظة- نموذج (هي- حسب الإمام- عصر النبي والخليفتين من بعده) تخلو من أي حضور للاختلاف، ويعتبر، حين يحضر جزئيًا في الفروع، ثم لحظات لاحقة من التدهور (تبدأ مع عثمان وتتفاقم مع علي) ويتعلق فيها الاختلاف بأصول العقائد، ولهذا فإنه يؤول إلى ضروب من الانهيار، يتصدع فيها بناء الجماعة، وتنفصم عرى الوحدة، وتثور الشبهات، وتعبث أيدي المفرقين، وهو ما يعني أن الاختلاف هنا أيضًا يعد نتاجًا لهوى (الذات)، وليس انبثاقًا من طبيعة (الموضوع) أو الوحي.

لكن الغريب حقًا، أن الأستاذ الإمام قد راح يبلور- لاحقًا على ما سبق، تصورًا مغايرًا ارتبط فيه الاختلاف هذه المرة

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، القاهرة: دار الشعب- دون تاريخ، ص١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١.

بطبيعة الموضوع، ومن غير أن يكون مجرد نتاج لهوى الذات، وهو تصور أفاد فيه الإمام من رؤية معتزلية راحت تتطور معه، تتسع للاختلاف وتحتفي به، وإلى حد اعتباره شرطًا لازمًا وجوهريًا لا لتطور التاريخ فقط، بل وحتى لتطور نفس الوحي وتحققه.

فإذ «نص الكتاب على أن دين الله تعالى في جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته أمر به ونهى عنه، إنما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة، فإن صور العبادات وضروب الاحتفالات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، فمصدره رحمة الله ورأفته في ابتداء كل أمة، وكل زمان بما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنته– وهو رب العالمين– بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئًا إلى راشد في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنته، ولم يضطرب هديه في تربية الأمم»[1]. وإذ انتهى الإمام، هكذا، إلى تصور الوحي نوعًا

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، سبق ذكره، ص١٣٢، والحق أنه يلزم على أن «الإمام» يقترب هنا بقوة من فلسفة التنوير، وخصوصًا في جناحها الألماني، الذي كان أكثر تسامحًا مع الدين من جناحيها الفرنسي والإنجليزي، وقد تميز بنظرة جذرية تمامًا تجاه الدين، والوحي بالذات. ولعله يشار في هذا المقام، إلى التقارب الملفت والدال، بين الأستاذ الإمام، وبين فيلسوف التنوير الألماني الكبير «ليسنج»، والذي يتجاوز مجرد التقارب في الأفكار، إلى استخدام ذات المفاهيم، بل وذات اللغة أحيانًا. والحق أن التماثل بينهما في حاجة إلى دراسة تستقصيه وتبحثه. انظر ليسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة– ط١، ١٩٧٧.

من التربية المتدرجة للبشر أو الأمم فإنه راح يؤكد على أن هذا التصور إنما ينبني على اعتبار الوعي البشري صيرورة تخضع لكل ضروب التطور والاختلاف، حيث «لم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب (أو الوحي) من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائمًا على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده»[٢]. وعلى هذا فإن تباين أشكال الوعي وتمايزها هو الأصل في اختلاف صور الوحي وتعددها، وعلى نحو يكون فيه الاختلاف بين أولى مراحل الوحي وآخر هذه المراحل، مشروطًا بالاختلاف بين الوعي في أكثر صوره سذاجة وبدائية، وبين الوعي مع بلوغ العقل رشده واكتماله.

والمهم أن الاختلاف، هنا، لم يعد انحرافًا عن الأصل لابد من رفعه وإلغائه، بل بات جزءًا من تركيب هذا الأصل ينبغي استيعابه، والحق أنه قد تم الاحتفاظ به بالفعل ضمن بنية الوحي ذاتها، والتي كان لابد أن تؤول إلى الجمود والخواء من دون هذا الحضور الحاسم للاختلاف.

وهكذا تجاور النقيضان في نص الإمام، حيث ثمة الاختلاف «كعلامة نقص وتدهور»، وثمة نقيضه المقابل «كآلية اكتمال وتطور». وبالطبع فإنه إذا كان يلزم السؤال عن أي النقيضين فرض بقاءه، وأيهما لزم إقصاؤه، فإن الإجابة- أغلب الظن- ليست معروفة فقط، بل إنها أيضًا معاشة... وتلكم هي المأساة!!

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٣٣.

خطاب حول مائدة

على شرف المفكر التونسي «العفيف الأخضر» وبدعوة كريمة من الناقدة «فريدة النقاش»، اتسعت مائدة «أدب ونقد» لنفر تحلقوا يتداولون في أمر الحداثة ومأزقها الممتد في العالم العربي على مدى القرنين تقريبًا. وبالطبع فإن هذا التداول إنما يكتسب أهميته القصوى من أن العالم العربي يعيش مأزقًا شاملاً تتداعى تجلياته في عجزه الراهن المهين، وانطلاقًا بالطبع من مركزية الحداثة التي تجعل منها، لا مجرد وجه للمأزق العربي الشامل، بل قلبه وجوهره، ومن هنا جوهرية التداول في أمر مأزقها الذي امتد على مدى القرنين منذ الدخول الأول للعرب إليها، على أبواب القرن التاسع عشر، مع الباشا الطموح، وحتى وقوفهم الراهن على أعتابها يتساءلون في حيرة،

وبعد كل هذا الوقت، عن السبيل إليها حقا، ولماذا أخفقوا في إنتاجها دوماً.

فمنذ سعى الباشا الطامح إلى وراثة رجل القرن الثامن عشر المريض متخذاً من مصر قاعدة للحلم الذي عجز عن تحقيقه على أي حال، فانطوى حبيس قصره وقد غيب الجنون عقله- وحتى الآن، والعرب يعيشون مع الحداثة تجربة قلقة لم يعرفوا خلالها إلا الإنكسار وخيبة الأمل، وتكرار السؤال عن علل الإخفاق وأسباب الفشل. ولسوء الحظ فإن هذا التكرار للسؤال قد رافقه نوع من التكرار للإجابة أيضًا، والتي كانت تتكرر، لا كمنطلق ونظام فحسب، بل وحتى بقاموس مفرداتها أحيانًا. والحق أن استعادة الجواب على سؤال ما لا يمكن أن

تمثل مخرجًا من الأزمة التي تفرض هذا السؤال، بل لعلها تمثل مدخلاً لإعادة إنتاجها، وذلك من حيث لا يفارق هذا الجواب المستعاد نظام الجواب الأسبق الذي أعاد إنتاج الأزمة قبلا. وإذن فإنها الدورة التي لا تنتهي من الاستعادة المملة للأسئلة وأجوبتها الجاهزة هي فقط ما يعرفه الوعي، والتي يأتي المثال عليها جليًا وساطعًا من كيفية التعاطي مع «سؤال الديمقراطية» التي تعد أحد أهم مطالب الحداثة ولوازمها، في الخطاب العربي الحديث.

فإذا كان «خير الدين التونسي» قد أدرك الرباط، عند منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، بين ديمقراطية أوروبا، وبين مالها على قوله «من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»، وكان لزامًا أن يبلور الدعوة بعد ذلك إلى استنساخ تنظيمات مماثلة، فإن أحفاده لا يزالون بعد قرن ونصف - عند نفس الساحة لا يبرحونها تقريبًا، وأعني ساحة «المجتمع المدني»، ومنظماته التي بات لا يدرك هؤلاء الأحفاد أي أفق للتطور الديمقراطي خارجها. فبدا وكأنها الاستعادة من جديد لعالم التنظيمات والمنظمات، وإن تحت يافطة أحدث بالطبع. والحق أن تحليلاً لما يسمى بالتجربة الديمقراطية في العالم العربي يكشف عن استحالة تطور جوهري فيها ضمن سياق المنظمات والتنظيمات فحسب لأنها. استحالت في معظم الأحيان إلى مجرد زخارف وزركشات يغطي بها الاستبداد قبحه ودمامته، ومن دون أن تفلح بالطبع

في إزاحته أو حتى زحزحته، بل إنه اكتسب من خلالها ما يدعم به بقاءه ويطيل أمده. وعلى أي الأحوال فإنه يبدو وكأن الأمر، فيما يتعلق بالتبلور الديمقراطي في العالم العربي، إنما يتجاوز بكثير بناء التنظيمات والمنظمات في «عالم السياسة» إلى الحفر في «عالم الثقافة عما يحول دونه من عوائق وصعوبات جمة.

ولسوء الحظ فإن مصائر الحداثة لم تكن لتختلف ألبتة عن هذا المصير الأليم. لكن دورة الإخفاق وخيبة الأمل هنا إنما ترتبط بتداعيات لحظة التبلور، وكيفية النشأة مع الباشا الطامح «محمد علي» الذي بدا وكأنه النبوءة تتحقق لرجل غريب الأطوار يكاد أن يكون هو صاحب البشارة بالحداثة على طريقة الباشا، وأعني به المعلم الجنرال يعقوب، الذي تعاون مع الفرنسيين وأخلص لهم، حتى لقد قاد فيلقا يحارب عنهم بالوكالة في أعالي مصر، ولهذا فإنه لم يكن غريبًا أن يرحل معهم، وأن يوارى الثرى هناك، والذي أدرك ببصيرة ثاقبة أن تغييرا في مصر «لن يكون قط نتيجة لثورة استحدثها نور العقل أو اختمار المبادئ الفلسفية المتصارعة، ولكن تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء. وإذا كانت التصاريف قد هيأت الباشا ليكون رجل النبوءة أو القوة القاهرة على القوم الوادعين الجهلاء، فإنه قد آثر الاحتفاظ بهؤلاء القوم وادعين وجهلاء أبداً، ومحصنين ضد ما يمكن أن يدفعهم إلى طلب التغيير بأنفسهم، ومن دون وصاية أحد. وإذ تبلور مشروع الباشا، هكذا، كمجرد تحديث «لدولة» لا «لمجتمع» وبما جعله إذا جازت الاستعارة من

ماركس- يسير على رأسه، لا على قدميه، فإنه ما كان أسهل أن يتوقف الأمر كله حين يطير الرأس أو يُطاح به، وهو ما حدث بالضبط بعد رحيل الباشا وولاية حفيده «عباس الأول» الذي انقض على مشروع جده المغدور يصفيه ويقوضه من دون أن يرده أحد. إذ هي الإرادةالتي لا ترد، أو القرار لصاحب القرار»، حسبما كتب أحدهم أخيراً، رداً على أولئك الذين يطالبون بموقف فاعل من عمليات الإبادة التي تمارسها إسرائيل ضد الفلسطينيين، وكاشفاً عن أن تقاليد حكم الباشا لم تزل فاعلة لم تندثر، وأن كافة الأمور، من تحديث وسواه، هى أمور موكولة إلى إرادة حاكم أوتوقراطي مستبد قد يتنازل تحت الضغط ويحيط نفسه بمجالس ومؤسسات، لا ريب أبداً في أنها مما يخدم ويفيد، وذلك من حيث يزخرف بها استبداده أمام الناقدين من جهة، ومن حيث تتسع من جهة أخرى- للطامحين، وحتى الطامعين، من أبناء النخبة المحيطة الذين يتطلعون إلى مكان تحت شمس السلطة وبريقها.

وإذ تبلور التحديث من «أعلى» هكذا، فإنه قد كان على قاعدته أن تتبلور لاحقًا في «الأسفل»؛ وأعني كنتائج للتحديث، بدل أن تكون هى المنتجة له. ولعلها لذلك لم تتبلور حقًا، وإنما كان ما تبلور هو مجرد نخبة هزيلة أخذت على عاتقها مهام القيام بدور الجهاز الأيديولوجي للدولة في الأغلب. وبالطبع فإن هذا التبلور للنخبة كنتاج لتحديث قائم، وليس توطئة له، كان لابد أن يفرض عليها الانبناء حسب شروطه ومحدداته ومطالبه، ومن

وراء ذلك حسب إرادة الباشا دومًا.

ولهذا فإنها حين صاغت خطابها، فإنه قد جاء خطابًا تتعانق فيه الأوتوقراطية ولومن وراء ستار- مع التحديث، أو حتى الحداثة، وليس من شك في أنه إذا كان هذا التبلور للنخبة صنيعة التحديث أو الحاكم، قد أكسبها قوة تستفيدها من سلطة الحاكم- الدولة، فإنه قد أورثها تبعية شاملة له، حتى لقد تحول خطابها إلى مجرد مطية مبتذلة له، وذلك في مقابل عزلة تكاد أن تكون شاملة عن مجتمعها. ولعل ذلك ما يجسده التقابل بين الشيخ الأفندي «الطهطاوي» من جهة، وبين سلفه الشيخ التقليدي «عمر مكرم» من جهة أخرى.

ولقد كان لزامًا أن تئول كل هذه التحديات التي أحاطت بظروف تبلور النخبة وخطابها إلى تعيين طرائق الخطاب في الاشتغال وآلياته في إنتاج المعرفة. وهنا فإنه يبدو أن كون التحديث قد أتى من «الأعلى» قد راح يفرض ضرورة أن يكون من «الخارج» أيضًا، وأعني من خارج الواقع بالطبع، لأنه إذ يرتبط بمنطق القوة القاهرة من أعلى، فإنه لابد وأن ينبني بمنطق استعارة الجاهز، حيث «القاهر» لا يعرف إلا «الجاهز»، وهذا «الجاهز» لا وجود له آنئذ بل وحتى الآن- إلا في الخارج. وهكذا فإن تبلور التحديث، في مصر مثلاً، كفعل حاكم أوترقراطي، وليس نتاجًا لتطورات عميقة تجرى في الواقع نفسه، كنتيجة لاختمار المبادئ الفلسفية المتصارعة التي لم يجد لها الجنرال الغريب «يعقوب» أي أثر في مصر عند بداية القرن

التاسع عشر، لم يكن ليجعله تحديثًا من الأعلى فقط، بل وتحديثًا بحسب نموذج أو مثال جاهز ومكتمل وناجز، ولا وجود له في الواقع، بل خارجه، ومن هنا تتبلور الآلية المنتجة للخطاب، منذ البدء، باعتبارها آلية «مقايسة» في الأساس، وأعني مقايسة واقع- فرع على نموذج- أصل. وهكذا تتضافر ظروف نشأة الخطاب وسياقات انبنائه من جهة، مع ما يدين به لسلفه التراثي من جهة أخرى، في تعيين الآلية المعرفية الفاعلة فيه، وأعني بها آلية المقايسة.

والحق أن قراءة النص التأسيسي الذي كتبه الأيديولوجي الأكبر للباشا، وأعني الطهطاوي، لتكشف عن حضور منطق المقايسة على نحو كامل. ولعل نقطة البدء في هذه القراءة إنما تنطلق من وعي الطهطاوي الحاد بحقيقة أنه يؤدلج لتحديث يجري من «أعلى»، الأمر الذي كان يلزم معه أن تتواتر النصوص ناطقة بفضل الباشا، وإلى حد التصريح بضرورة الدعاء «بالحمد لله الذي قيض ولي النعمة لإنقاذنا من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند غيرنا»، وبالطبع فإنها موجودة عند غيرنا مكتملة وجاهزة، حيث «يظهر لمن تأمل في أحوال العلوم والفنون الأدبية والصناعة في هذا العصر بمدينة باريس، أن المعارف قد انتشرت وبلغت أوجها بهذه المدينة، وأنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء باريس، بل ولا في الحكماء المتقدمين.. (وبالجملة) فإن سائر الفنون العملية التي يظهر أثرها بالتجارب، معرفة هؤلاء بها ثابتة وإتقانها عندهم لا

نزاع فيه». وإذ لا جدال في أن «هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئًا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء»، فإن ذلك هو الأصل في أن البلاد الإسلامية قد «احتاجت البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه» وهكذا فإن ثمة فرع قد أدرك «جهله ونقصه» قياسًا على أصل (كامل)، ثم رتب على ذلك أنه ليس من سبيل أمامه لتجاوز ما يعتريه من جهل ونقص إلا عبر الاستجلاب من هذا الأصل. وهنا يلزم التنويه بأن حضور مبدأ المقايسة ضمن نص الطهطاوي يكاد أن يكون شاملاً، وإلى الحد الذي يكاد معه هذا النص أن يكون مجرد ساحة للمقايسات.

فهو يقايس تجربة الباشا في التحديث (كفرع) على تجربة العباسيين (كأصل)، حتى ليقطع: «نحن الآن على ما كان عليه الأمر في زمن الخلفاء العباسية»، بل وينطلق- مسكوناً بالثقة المفرطة في تجربة الباشا التي لم تكن قد تعرضت للضغط بعد- إلى أن يضع التجربة العربية الإسلامية كأصل (ولو تاريخي) يقيس عليه بعض ما ارتآه وأدركه في تجربته الباريسية.

والحق أن تأثير المقايسة إنما يتجاوز إلى بناء النص، وحتى أسلوب كتابته. إذ الحق أن كافة ما يحتشد في النص من أشعار وحكايا وآثار ومرويات عن السلف، لتحضر جميعا إما كفروع تُقاس، أو كأصول يُقاس عليها، وهو ما يحيل إلى هيمنة آلية المقايسة على نص الطهطاوي تفكيراً وكتابة.

ولسوء الحظ فإن الخطاب لم يتوقف منذ عن إدراك واقعه كمجرد فرع (ناقص) يُقاس على أصل (كامل) يقوم بعيداً عند الآخر- السلف، أو الآخر- الغرب، وعلى نحو ظل معه السبيل الأوحد لرفع النقص من هذا الواقع- الفرع هو في مجرد الاستجلاب من الأصل، أو حتى مما يؤسسه. فإذ أدرك الجيل الأول من أحفاد «رفاعة» أن بشارة الرائد الكبير لم تتحقق كلياً، بل ويكاد الأمر أن يكون قد انتهى إلى ما يشبه الكابوس، فإنهم وبدلاً حتى من مجرد مساءلة آليات الرائد ومنطقه- قد راحوا يمتدون بهذا المنطق إلى منتهاه. وهكذا فإنهم، وقد أدركوا للحداثة أصولاً كلاسيكية (يونانية ورومانية) تؤسسها، راحوا يقيسون عدم إنتاج الحداثة عندهم في الفرع، على غياب ما يؤسسها في الأصل، ولهذا فإنه وباستنتاج بسيط- قد بات مطلوباً من الخطاب أن يضيف إلى استجلابه للأصل، سعيه إلى استجلاب ما يؤسسه كلاسيكياً أيضاً. وهنا تنبثق دلالة التحول، أو الانعطاف في مسار الخطاب الذي أحدثه كل من «أحمد لطفي السيد» و«طه حسين» الذي أتاح مكاناً بارزاً في مشروعه، لا لمجرد الدعوة إلى التواصل مع الأصول الكلاسيكية التي تؤسس للحداثة، بل وحتى مقايسة دعوته تلك، إلى التواصل مع تلك الأصول على تواصل أصلي أقدم بين كل من العقلين المصري واليوناني بالذات، ثم لاحقاً بين الإسلام من جهة، وبين اليونان والرومان من جهة أخرى.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد الطهطاوي وطه حسين-

الذين قد يصار إلى أن حضور المقايسة عندهما إنما يرتبط على نحو ما بظروف تكوينهما الأولي في الأزهر- إلى موقف مثقف النهضة على العموم. فإذ راح هذا المثقف يدرك تخلف واقعه وتأخره بالقياس على نهضة أوروبا وتقدمها، فإنه قد راح يكرس وضع واقعه كفرع لابد دوماً أن يقاس على أصل (سوف يتسع لينطوي على «السلف» إلى جوار «الغرب»)، الأمر الذي فرض عليه نوعًا من الاشتغال لم يتجاوز فيه حدود تحديد علة النهضة، وتجريدها على طريقة الأصوليين في الأصل. لينبني عليها نهضة الفرع، مستعيداً بذلك نفس بناء آلية «المقايسة» التي سادت خطاب أسلافه، ومع الوعي بالطبع بما سبق الإلماح إليه من أن لظروف تبلور النخبة وخطابها دور مؤثر في بناء تلك الآلية.

وهكذا فإنه إذا كان مثقفو النهضة وبالذات فيما بعد «الطهطاوي» الذي انبهر بصورة «المستبد/ صانع التحديث» ممثلة في الباشا، فلم يشغله الاستبداد كثيراً- قد اتفقوا جميعًا على اعتبار تفوق «الغرب» راجعًا أساسًا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر «الشرق» بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضًا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «الاستبداد». وعلى قول باحث كبير فإن «هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عمومًا، سواءً ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً. فهنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما

يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي». وبالطبع فإنه إذا كان الجواب على «سؤال النهضة» قد تحدد هكذا بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة» هو أصل النهضة وعلتها في المقابل، فإن تحقيق النهضة، عند هؤلاء جميعًا، كان لابد «بالمقايسة» أن يتحدد بضرورة إنتاج العلة التي لها في الأصل، وأعني بتجاوز الاستبداد إلى نقيضه، الأمر الذي بدا معه أن «سؤال النهضة» كان لابد أن يئول إلى «سؤال السياسة» في الخطاب العربي. ولسوء الحظ فإن هذا المصير مما لا يزال يمثل مأزقًا للخطاب للآن، وأعني به مأزق التفكير في النهضة بالسياسة وغيرها، وهو المأزق الذي كان لابد أن يتفاقم ابتداءً من أن الجواب على «سؤال السياسة» قد تحدد بنفس آلية المقايسة التي حددت طريقة الجواب على «سؤال النهضة»، لأنه إذا كان «مثقف النهضة» قد أدرك علة تأخر واقعة في «الاستبداد» وذلك بالمقايسة على سيادة نقيضه «اللا- استبداد» في أوروبا، وهي أصل التقدم ونموذجه، فإنه قد راح هنا يقيس لا- استبداد أوروبا على «مالها- حسب خيرالدين باشا- من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها)» وبالطبع فإنه كان لابد أن يرتب على ذلك ضرورة أن تنفتح أبواب واقعة واسعة أمام ضروب من الاستعارة والنقل، الذي لم يتوقف للآن، لهذه التنظيمات والمؤسسات، وبكل ما يجري تداوله في فضائها من مفردات

الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازيًا لها في هياكله التراثية القديمة، ساعيًا بذلك إلى درء شبهة تناقضها مع الشرع، ومنتظرًا منها، بعد مقايسته الفرعية تلك، أن تكون بالمقايسة على ما حققته في واقعها الأوروبي- الأصل، مدخله إلى النهضة بواقعه- الفرع. والحق أن هذه المقاربة للاستبداد، عبر مجرد المقايسة، لم تنتج في واقع المثقف شيئًا، حيث بدا وكأن ثمة للاستبداد جذورا دفينة تتغلغل في نظام ثقافته الأعمق، وأن الأمر كان يقتضي تفكيكًا لها داخل هذا النظام، وليس مجرد استعارة التنظيمات التي لم تفعل فيما سبق القول- إلا تكريس الحضورالأعمق للاستبداد والتغطية عليه، وأعني من حيث ظلت ثقافة الاستبداد قائمة تنتجه من تحت براقع هذه التنظيمات وزخارفها. وهنا فإنه وبصرف النظر عن كيفية مقاربة الاستبداد، فإنه يبقى أن الخطاب ليس يعرف، في الأغلب، إلا مجرد التفكير بالمقايسة وعبرها.

وهكذا فإن الكافة تقريبًا من مثقفي النهضة وحاملي خطابها، هم في المقايسة سواء، وليس يفرق بين الواحد منهم والآخر إلا نوع الحداثة، أو الأيديولوجية بالأحرى التي يضعها كأصل يقيس عليه- الفرع وإذن فإنه ليس ثمة من فارق هنا بين ليبرالي وماركسي ، أو حتى بين سلفي وعلماني، إلا من حيث مضمون الخطاب ومحتواه، وليس نظامه وآلية اشتغاله التي هي المقايسة في الأغلب، وهو ما يحيل إلى أن تباين المضامين

«الأيدلوجية» الطافية على سطح الخطاب وتعددها، لا يمكن أن يغطي على وحدة الآلية «الابستمولوجية» المنتجة لها في العمق.

وانطلاقًا من حقيقة أن القرنين تقريبًا من تجارب الفشل والمراجعة لمشروع النهضة العربي لم تتجاوز حدود الانشغال، في الأغلب، بنقد ومراجعة المضمون الأيديولوجي للخطاب، إلى تفكيك نظامه المعرفي؛ وآلية اشتغاله، فإنه لن يكون غريبًا أن ينبني خطاب «العفيف الأخضر» بحسب آلية المقايسة نفسها، وليس ذلك برغم ماركستيه، بل ربما بفضلها، بل وبالرغم وهو الأهم- من أن حضور هذه المقايسة عنده سوف يؤدي إلى ضرب من الخلل في بناء خطابه. فقد انطلق «العفيف» من مقدمات لمقايساته أنه «لا حداثة اليوم إلا الحداثة الغربية»، و «أنها حداثة مشروطة بتبلور الطبقتين البورجوازية الصناعية والبروليتاريا الصناعية»، ثم رتب على هاتين المقدمتين أنه «لم يكن هناك حداثة في العالم العربي لغياب هاتين الطبقتين». فبدا وكأنه إذا كانت ماركسية الرجل قد فرضت عليه تحديد علة الحداثة وتجريدها في الأصل، بأنها ليست إلا «التبلور الطبقي»، فإنه قد ربط بين تحقق الحداثة في الفرع- العربي وبين انتاج العلة التي لها في الأصل- الأوروبي، والتي هي «التبلور الطبقي» بالطبع.

وإذا كانت المقايسة قد آلت، هكذا، إلى أن الطريق إلى الحداثة لا يمكن أن ينطلق إلا من ساحة التبلور الطبقي وميدانه، فإنه يبدو لسوء الحظ- أن هذا الإختزال للنهضة أو

الحداثة في مجرد «التبلور الطبقي»، إنما يكشف عن أن ما يدين به «العفيف» إلى أسلافه إنما يتجاوز حدود الآلية المنتجة لخطابه، إلى مضمونه أيضًا. ولقد كان «السلف»، على صعيد المضمون، هو الرائد الكبير سلامة موسى الذي أدرك قبل ما يزيد علي نصف القرن أن ظهور الديمقراطية (وهى شارة الحداثة وعلامتها) في أوروبا قد اقترن بظهور «الطبقات المتوسطة، المؤلفة من الصناعيين والتجاريين والزراعيين، التي حطمت النظم الإقطاعية، وألغت الرق الزراعي، وهدمت العروش التي كان يزعم متبوؤوها هذا الحق الإلهي». وكان ذلك بالطبع هو «الأصل» الذي راح يقيس عليه واقع مصر والعرب الفرع، والذي بدا له جزءًا من عصر ما قبل الطبقات، حيث «نظام الزراعة الإقطاعي أو شبه الإقطاعي الذي مازلنا نجده في كثير من الأمم العربية لا يمكن أن يهيئ للحكم الديمقراطي». وهكذا فإنه كان لزامًا أن تئول هذه المقايسة، ليس فقط إلى ضرورة «أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية كانت في السنين الثلاثين الماضية مجرد أمنية في مصر»، بل وإلى ضرورة إنتاج علة الديمقراطية في الأصل، وهي الطبقة المتوسطة، حيث «يجب أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة، على أن يغرس في بلادنا هذه الشجرة، شجرة الديمقراطية». وإذن فإن الطريق إلى الديمقراطية والحداثة يجب أن يمر من الباب الطبقي هو ما آلت إليه مقايسة «موسى»، وهو نفس ما ستؤول إليه للغرابة- مقايسة وريثه الماركسي بعد عقود عديدة، وكأن شيئًا لم يتطور

في عالمنا ألبتة.

وإذا كــان للمــرء أن يعــتــذر عن «مــوسى» بأنه قــد أنتج مقايسته في سياق يأسه من الديمقراطية كنظام حكم، وإدراكه لضـرورة التـحـول بهـا أولاً إلى «نظام مـجـتـمـع»، فـإن للمرء أن يتساءل: ومتى يدرك خلفاؤه وورثته، بعد اليأس حتى من تحولها إلى «نظام مـجـتـمـع» كما شـاء الرائد، ضـرورة التحـول بهـا إلى «نظام ثقافة» قبلا، وأعني بذلك التفكير في شروط لإنتاجها في «نظام الثقافة»، وخارج كل من «نظام المجتمع والسياسة» الذي لم تعرف فيه إلا تعاقب دورات الإخفاق والفشل.

وعلى أي الأحوال، فـإن المفارقة سوف تتـأتـي زاعقة من أن هذا الذي آلت إليه مقايسة الوريث الماركسي سوف يتصادم كليًا مع ما آل إليه تحليله، هو نفسه، لتجربة التحديث الخاصة ببلاده (تـونس)، والتي تكشف عن إمكان تحـقـق الحـداثة من خــارج الطريق الطبقي كليًا، بل ومن خلال ما يحيل إلى نقيضه بالأحرى. حـيث الحـداثة في هـذه التـجـربة تـتـحـقق، على قـوله، من خـلال أضـلاع ثلاثة يتعلق مـجال اشـتـغـالها بالبنية الفوقية أصـلاً، وهي المدرسة والسـيـاسـة وحـقـوق الإنسـان، وذلك في مـقـابل التـبلور الطبقي الذي ينتمي بالطبع إلى مـجال البنية التحتية. وهكذا فإنه فيما يحيل القانون العام إلى أنه لاحداثة إلا ضمن إطار «البنية التحتية»، فإن التجربة الخاصة تحيل إلى إمكان تحققها من خلال الاشتغال في إطار «البنية الفوقية».

وبالرغم من أن ذلك كان يستلزم التفكير في الحداثة، لا ضمن منطق «القانون العام» الذي يفرضه الإيمان، فيما يبدو، بأصول الماركسية التقليدية التي تقطع بقوانين عامة لا تقبل الفوات والتخلف حيث أثبتت التجربة الواقعية إمكان الحداثة خارج إطار فعالية هذا القانون العام- فإن ذلك لم يحدث لسوء الحظ، الأمر الذي أورث الخطاب خللا، بل وحتى تناقضًا، جعله يجمع بين قول عن الحداثة يردها إلى قانون عام يربطها بعجلة التبلور الطبقي من جهة، وبين قول آخر عنها يقرأ شروط إنتاجها ضمن إطار ما هو فوقي، لا طبقي من جهة أخرى.

وحتى بالتجاوز عن هذا التناقض أوالخلل فإنه سيبقى أن «منطق المقايسة» الذي تابع فيه الماركسي أسلافه قد آل به إلى التضحية «بالواقع» من أجل القانون، منحرفًا تمامًا عن جوهر الماركسية الحقة التي تلح بالطبع على اعتبار الواقع هو نقطة البدء في بناء القانون، وليس العكس، وإذن فإنها المقايسة وقد أعجزت الخطاب تمامًا، لا من خلال ما أورثته من ضروب الخلل والتناقض فقط، بل وعبر الانحراف به عن جوهر أي ماركسية حقة.

والحق أن ما تئول إليه المقايسة إنما يتجاوز مجرد ذلك إلى ما تكرسه أيضًا من تبعية «الفرع» المطلقة «للأصل». وإذ يحيل ذلك إلى التماثل، في المقايسة، بين كل من الأصولي والحداثي، فإنه يبقى مع ذلك أن ثمة ما يميز بينهما أيضًا. إذ فيما يؤسس الأصولي مقايسته على إدراكه لعلة الأصل متوفرة في الفرع،

فيثبت له حكمه، فإن خلفه الحداثي إذ لا يدرك في المقابل -إلا الغياب الدائم لعلة الأصل من الفرع، فإنه يعجز بالطبع عن أن يثبت له حكمه. ولكن هذا العجز بدلاً من أن يدفعه إلى التفكير في الفرع على نحو مغاير، وأعني ضمن سياقه التاريخي والمعرفي الذي تطور فيه، فإنه يوجه تفكيره على الدوام إلى ضرورة إنتاج علة الأصل في الفرع.. وهنا يكمن المأزق الذي لا انفكاك منه إلا عبرنوع من التفكير المغاير.

ملاحظات حول حوار التجديد

إبراء الذمة.. أم رفع الغمة؟!

علي مبروك

رغم ما يربو على القرن من ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه في العالم العربي، فإن هذا التجديد- وككل شيء في هذا العالم التعيس- قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملاً وشاملاً؛ الأمر الذي أجبر العرب على استعادة «سؤال» يعد- تاريخيًا ومعرفيًا- من إرهاصات «الحداثة» ومقدماتها، في اللحظة التي بدا فيها لهم، أو حتى لبعضهم، أنهم- وللمفارقة- يغادرون عالم «الحداثة» إلى ما بعدها.

وإذ يبدو أن بعضًا من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوه والإلتباس، وهو التشوه الذي يطال-

لســوء الحظ- دلالة الثـلاثي المفـاهيـمي الذي يتـركب منه هذا العنوان الرئيسي: «تجديد الخطاب الديني»، وبكيفية تبدو فيها المجاورة بينها، وهي أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقراً، في حاجة إلى إعادة النظر والاعتبار. إذ الحق أن تلك «المجاورة»؛ وأعني من حيث هي آلية الخطاب العربي الرئيسة في مقاربة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هي أحد أهم أصول أزمته. وهنا فإن ما يبدو من كون مفهوم «الخطاب هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثي المفاهيمي؛ وأعني من حيث يبدو كالجامع بين «التجديد» كممارسة عليه من جهة، وبين «الديني» كوصف لحدوده ومحتواه من جهة أخرى، لابد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولاً من وطأة التشوه والالتباس.

ولعل أصل الالتباس الذي يطال مفهوم «الخطاب» في العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه يرتد والخطابة، إلى جذر لغوي واحد؛ الأمر الذي تيسّر معه للبعض أن يختزل «الخطاب» في مجرد «القول» لغة وبلاغة، وبالرغم من أن لفظ «الخطاب» إنما ينطوي على معنى «القول» لا محالة، فإن دلالته «كمفهوم» إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه من بنية ونظام يفسران «القول» ويتجاوزانه إلى ما سواه، ومن هنا مايتسمان به من شمول وكلية يرتقي معها «الخطاب» إلى حدود المفهوم «المعرفي» القادر على العقلنة والتفسير. ورغم ما يبدو- والحال كذلك- من أن صرف دلالة الخطاب إلى مجرد «القول» ولا شيء سواه، إنما يؤول إلى ابتذاله؛ وأعني من حيث ينتهي إلى تغييب ما يجعله منتجًا لمعرفة حقة، فإن كثيرين من ذوي الوعي الساذج والفهم البليد، لم يجاوزوا بنطاق «تجديد الخطاب الديني» حدود «تغيير» أسلوب القول، وتحديث لغة «الوعظ»، وبكيفية كان لابد معها أن تكون «المرجعية» في التجديد لأصحاب الصفة والشأن في إدارة «الوعظ والإرشاد».

وإذ يبدو أن وعيًا بدلالة الخطاب يتخطى هذا الفهم البليد، فيتجاوز حدود «القول» إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه، وهو أمر بالغ الجوهرية حقًا من أجل بناء «معرفي» للخطاب يقدر معه الوعي على احتوائه. والسيطرة عليه توطئة لتجاوزه، فإنه يلزم التنويه بأن الأمر فيما يتعلق بهذا القائم في الوراء، قارا تحت السطح، إنما يتجاوز، لا مجرد «القشرة الأولى»

للقول؛ وأعني بها لغته وأسلوبه، بل وحتى قشرته الثانية»؛ وأعني بها محتواه ومضمونه، إلى ما يقوم كامنًا خلفهما من نظامه وبنيته العميقة. ولعل قيمة هذا الثاوي في الخلف (نظامًا وبنية) تتأتى من كونه يكاد يمثل بوتقة انصهار كل من «القول» و «العقل» في هوية واحدة، وعلى نحو يكاد يدنو فيه- أي الخطاب- من أن يكون، لا نظامًا أو بنية لمجرد «القول»، بل تعيينًا لنظام وطرائق وآليات عمل «العقل»، فإن ذلك يستلزم ضرورة مقاربة مفهوم «التجديد» الذي يبدو غير قادر على استيعاب أي اشتغال على «الخطاب» إلا من حيث مضمونه، وليس أبدًا من حيث بنيته ونظامه.

إذ يبدو أن طبيعة «التجديد»- من حيث هو فعل يتعلق بشيء تقادم عهده، ويُراد- مع ذلك- إطالة أمده، إنما تعيّن حدود اشتغاله عند مجرد مضمون هذا الشيء ومادته، وليس نظامه وبنيته. فتجديد أي شيء إنما يعني مجرد إضافات، أو حتى تغييرات، تطال مضمونه ومادته، ومع الاحتفاظ، بالطبع، بنفس نظامه وبنيته. ومن هنا فإن «تجديد بناء» هو أمر يختلف كليًا عن «بناء جديد»؛ وأعني من حيث يحيل البناء الجديد إلى تحول يطال البنية نفسها، وبما يقتضي تفكيكًا لبنية ونظام البناء القديم، على نحو يهيئ لبديل مغاير. وهكذا فإن الأمر يقتضي- فيما يتعلق بمقارنة حقة للخطاب تطال بنيته ونظامه، وهما الأساس في عالم أي خطاب- ضرورة مجاوزة مفهوم «التجديد» إلى آخر أرقى يهيئ لخطاب بديل.

ولعل تعدي الخطاب لكل من مجرد «الأسلوب والمحتوى» اللذين يبدوان كقشرتين يرقد تحتهما أصله وأساسه؛ وأعني بهما نظامه وبنيته اللذان يدنوان من أن يكونا نظامًا للعقل (وأعني من حيث يشكل الخطاب ويتشكل فيه وبه في آن معًا)، إنما يحيل إلى شمول الخطاب وكليته وبكيفية يصبح معها تحديده بمجرد «الديني» قصوراً لابد للوعي في سعيه إلى تعيين أزمة الخطاب من تجاوزه ورفعه. فالدين؛ هنا، ليس إلا مجرد أحد أقنعة الخطاب التي يعمل من تحتها، كبنية ونظام يغوص كلاهما مطموراً تحت تموجات أقنعة شتى، من بينها الديني والسياسي والاقتصادي والفني، بل وحتى العلمي، تمثل جميعها أقنعة لنظام قار خلفها ينتظمها، وأيضًا يتجاوزها.

حقًّا إن للديني- وفي سياق الخطاب العربي الراهن بالذات- خصوصية تتأتى من كونه الفضاء الممتد الذي تبلور فيه هذا الخطاب على مدى تاريخي طويل، واكتسب من ذلك سلطته الخاصة التي راحت تترسخ وراء قداسة «الديني» وتعاليه. ولكن مراوغات هذا الخطاب، إنما تستهدف- من وراء تعيينها لما يلزم تجديده بأنه «الديني» ولا شيء سواه- لا مجرد التغطية على بؤس أشكال الممارسة تحت أردية الأقنعة الأخرى للخطاب (من سياسية وفكرية وعلمية وغيرها)، بل وإطالة أمد بقائه أيضًا، لا عبر مجرد هذه التغطية، بل- والأهم- عبر تثبيت نفس بنيته التي لابد أنها تترسخ إذ تتزركش بزخارف تخايل معها «بتجديد» لا يجاوز البتة مظهرها إلى جوهرها العميق.

ومن هنا جوهرية «ضبط المفاهيم»، ليس فقط لما يؤول إليه هذا الضبط من الانتقال من مجرد «تجديد وزركشة المظهر إلى «تفكيك» وبناء الجوهر ، ومن حصر الاشتغال على الخطاب في أحد أقنعته- رغم جوهريته وخصوصيته- فقط، إلى إطلاق الاشتغال عليه كنظام وبنية ينتظمان كافة الأقنعة ويتجاوزانها أيضًا ، بل وأيضًا لما يؤول من تحرير الوعي من الانحراط في ممارسة لا يفعل فيها إلا يفكر بحسب شروط «الخارج» ومواصفاته، وإن بدا له عكس ذلك.

إذ من المفارقات أن تجديدًا لا يجاوز زركشة المظهر إلى تفكيك وبناء الجوهر، هو- ولا شيء سواه- ما تبتغيه قوى الخارج، التي يعنيها الإبقاء على نظام خطاب يؤول- في الجوهر- إلى ترسيخ التبعية. فإذا يتكشف الخطاب في العمق، عن نظام في التفكير بأصل أو نموذج أو أجندة جاهزة سلفًا ، وهو ما يحتاج إلى نقض وتفكيك من حيث هو الأصل المؤسس لكل تبعية- فإن ذلك بعينه هو ما تبغي «قوى الخارج» ترسيخه وتثبيته، وفقط يتعلق الأمر بتغيير في النموذج أو الأجندة التي يجري التفكير بها . وهكذا فإنه فيما ينبغي أن ينصرف جهد الوعي إلى تفكيك ونقض تلك الآلية التي لا يعرف معها الخطاب إلا التفكير بأجندة أو سلف جاهز، فإن «قوى الخارج» لا تبغي من وراء ما تثرثربه عن «التجديد» إلا تدشين أجندة أو سلف مغاير، وكنموذج لا سبيل إلا إلى احتذائه بالطبع. وهكذا فإن حدود التجديد، هنا، لا تتجاوز مجرد استبدال سلف أو أجندة

بأخرى، وليس تجاوز تلك الآلية في التفكير بسلف أو أجندة، والتي تمثل المأزق الحق للخطاب. وإذن فإن التجديد لا يتجاوز حدود مضمون الخطاب (أو أجندته وسلفه) إلى بنيته ونظامه هو ما تستهدفه قوى الخارج. إذ الحق أن «نقضًا» و «تفكيكًا» لنظام خطاب هو المكرس للتبعية، في العمق، لا يمكن أبدًا أن يمثل هدفًا لأولئك السادة في الخارج الذي لا يمكن أن يعنيهم، تثبيتًا لهيمنتهم ، إلا مجرد نقل الخطاب مما يتصورونه تبعية للأقدم إلى التبعية للأحدث الذي يجد في الغرب أصله.

وهكذا فإن الانعتاق الحق من الاشتغال بحسب أجندة الخارج وشروطه، إما يتأتى من نوع وكيفية ممارسة الوعي على الخطاب، وليس أبدًا من مجرد التأكيد على «أن تجديد الخطاب (الإسلامي) ضرورة داخلية (عربية- إسلامية) عميقة، تنبع من رفض العرب والمسلمين لوضعهم المتردي في العالم، وهى ضرورة لا صلة لها بمطالب بعض الدول الكبرى، حتى لو حدث تماس معها في لحظة من اللحظات». إذ الحق أن الأمر لا يتعلق بمجرد التماس في اللحظة، وهو أمر وارد بالطبع، بل بذلك النوع من التماس الأخطر الذي يتعلق بعمل الوعي وطرائق اشتغاله، وأعني أن هذا التأكيد سوف يبقى خارجيًا محضًا ما لم يرتفع الوعي بطرائق اشتغاله على الخطاب من لعبة استبدال النماذج والأقنعة، التي تتناحر على ساحته، إلى تفكيك ونقض آلياته وبنيته العميقة.

والحق أن تحريرًا للوعي من الاشتغال بحسب هيمنة قوى

الخارج يعد أمرًا بالغ الجوهرية حقًا، لأن ضغوط الخارج قبل أكثر من قرن، كانت هي علة إخفاق خطاب الإصلاح أو التجديد عند تبلوره آنذاك مع الرائد الأكبر (محمد عبده) الذي لم يزل أحفاده وأفراد سلالته يفكرون للآن على طريقته. فقد راح هذا الخطاب، بتأثير الضغوط عليه، يتبلور مجاورًا بين النقائض، لا مفجرًا لها، ومعتذرًا عن واقع بائس بأصل نقي وخالد، وقائم هناك عند السلف، وهو نفسه الأصل الذي أدرك الأستاذ الإمام ملامحه متحققة في أوروبا) حين رأى فيها إسلامًا من غير مسلمين)، وعلى نحو بدا فيه وكأن «الرائد الكبير» إنما يخايل بأن جوهر الإسلام (متحققًا بعيدًا عند السلف فيما وراء الزمان) هو نفسه الحداثة (متحققة فيما وراء المكان عند غزاة الشمال)، ومدركًا فيهما «أصليين» لا سبيل إلى رفع بؤس الواقع إلا عبر احتذائهما، احتذاءًا يستحيل إلا عبر المجاورة والقفز؛ وأعني «المجاورة» بين مفاهيم وأصول لا سبيل إلى استعادتها إلا عبر «القفز» فوق الواقع «زمانًا ومكانًا». ولعل الخطاب، إذ راح هكذا يمارس عبر آليتي المجاورة والقفز، كان يحد من قدرته على إنجاز إصلاح حقيقي، وأعني من حيث أن هاتين الآليتين كانتا -وللمفارقة- تنتظمان وتؤسسان بنية التراث الطويل الذي ابنثق هذا الخطاب لإصلاحه بالذات، فبدا وكأن الإصلاح إنما يعمل ضد نفسه؛ وأعني من حيث يخوض ضد التراث بنفس الآليات التي تجدها يؤسسها في هذا التراث ذاته. والحق أن هذه الآليات قد أعاقت الخطاب وآلت به إلى الإخفاق فعلاً.

ذلك أنه إذا كـان الطهطاوي، قـد انشـغل بالإسـلام، قـبلاً، كظهير للحداثة وسنداً لها، الأمر الذي جعل دوره ينحصر في مجرد التبرير والتسويغ، فـإن ضغوط الحقبة الكولنيالية قد فرضت على الأستاذ الإمام تبني نوع من الوعي الاعتذاري المحاصر راح معه الإسلام يمارس نفس دوره التبريري، ولكن كأصل في موازاة الحداثة، وليس كظهير وسند لها فقط. وبالطبع فإن وعيًا «اعتذاريًا» لابد أن يكون «تجاوريًا»، وأعني من حيث يكون مضطراً إلى المجاورة بين مفاهيمه محتفظًا لكل منها بهويته الخاصة، وليس تفجيرها أو تذويبها في هوية واحدة، وذلك انطلاقًا من انشغاله بتأكيد هويته التي لا يقدر على صهرها أو تذويبها في الآخر، يمثل ما يعجز عن تذويب الآخر لأنه يقع تحت هيمنته، فيضطر لذلك للإحتفاظ بهما متجاوران، وككل المفاهيم التي تتجاور، ولا تتفجر أو تنصهر، فإنها وبمجرد غياب الشروط التي تفرض عليها هذا التجاور سرعان ما يتشظى كل في اتجاه، حيث «التجاور» لا يحيل إلا إلى علاقة خارجية محضة يقوم فيها طرف إلى جوار آخر. وبالطبع فإنها من أبسط أنواع العلاقات وأكثرها فقراً، وأعني من حيث تفتقر إلى ثراء علاقات الباطن التي تجعل طرفين يتخلى كلا منهما عن وجوده الخاص من أجل وجود أشمل وأرقى يتعداهما. وعلى أي الأحوال فإن ما تؤول إليه المجاورة من التشظي قد كان فعلاً هو ما انتهت إليه مصائر الإصلاح مع الأستاذ الإمام أو بالأحرى مع أفراد سلالته من بعده.

وإذ يستحيل الإصلاح عبر «المجاورة»، فإنه يستحيل كذلك عبر القفز فوق الواقع. حيث الواقع- أي واقع- ليس جملة ممارسات عمياء لقوى منفلتة تعمل في انفكاك عن العقل (وأعني به العقل بالمعنى الثقافي؛ أي العقل الذي يتشكل في الثقافة إذ يشكلها)، بل هو بناء ينطوي تحت سطحه على معنى يجد أصله في عقل ما (بالمعني الثقافي أيضًا). ولعله يلزم التأكيد هنا على أن «الثقافة» هي نقطة انحلال التعارض بين كل من العقل والواقع، وأعني من حيث تمثل فضاء يتشكل فيه العقل من جهة، ويجد فيه الواقع أساسه ومعناه من جهة أخرى، فإن ذلك يحيل إلى استحالة السؤال عن الأولوية لكل من الواقع على العقل، أو العكس، وذلك من حيث تمثل الثقافة بؤرة انصهارهما في هوية واحدة يستحيل الارتداد بها إلى الواحد منهما بمعزل عن الآخر. وإذ الواقع، وحتى العقل، يكاد كلا منهما أن ينحل إلى نظام يجد ما يؤسسه في بنية الثقافة- التراث، فإن ذلك يعني أن تجاوزًا لبؤس الواقع أو العقل، إنما يستحيل تمامًا إلا عبر الارتداد بهما إلى ما يؤسس لبؤسهما في عمق هذا التراث/ الثقافة. ومن هنا، ليس فقط جوهرية الاشتغال على هذا التراث/ الثقافة، بل وكذا ضرورة البدء منه في أي عمل يستهدف تحرير العقل، والواقع بالتالي، من أزمتهما، وليس أبدًا مفارقته والقفز فوقه. إذ الحق أن قفزًا فوقه لن يؤول إلا إلى إعادة إنتاجهما؛ أعني العقل والواقع، وليس أبدًا تجاوزهما، وهو ما يحدث الآن لسوء الحظ.

وليس من شك في أن الخطاب قد أُجبر على هذا القفز ابتداء من وعي محاصر ألزمه أن يفكر معتذرًا عن تاريخ من العبء والانحراف، بأصل نقي يقوم وراءه ولابد من القفز إليه إذ الحق أن وعيًا يشقى بالأزمة والحصار لا يمكن أن يمارس البتة إلا اعتذارًا عن انحراف، والتياذًا بمثال، فإن التاريخ- الانحراف، إذ يثقل على كاهل الوعي ويشقيه لا يملك الوعي إلا أن يهرب من مواجهته قافزًا فوقه. وهو إذ يقفز فوقه، ملتاذًا بمثال خلفه، لا يجد بعضًا من سلامه فقط، وإنما يجد أيضًا انفراجًا- لا شك في كونه زائفًا- لأزمته مع ما يراه تاريخًا من الانحراف عن الأصل- المثال، وأعني من حيث لا يرتد بتلك الأزمة إلى طبيعته، وإلى نوع علاقته مع كل من المثال ومايراه إنحرافا عنه؛ الأمر الذى يعنى أن يكتشف أصول أزمته في بنيته هو ذاته، بل يرتد بتلك الأزمة إلى شروط تقع خارجه كليًا، أي في «الاستبداد» أو الاستعمار) وبكيفية جرى معها اختزال الأمر ببساطة فى أن رفعًا لكليهما (أعنى الإستعمار والإستبداد) إنما يؤول إلى تجاوز «الانحراف» من جهة، واستعادة الأصل الضائع من جهة أخرى. وهكذا راح الوعي يرتد بالأزمة إلى «السياسة» ومدركًا لشروط تجاوزها في «السياسة» أيضًا، الأمر الذي يكشف عن وعي يطلب البراءة كاملة من أي دور له في الأزمة، وبعبارة أخرى فإنه الوعي يلتمس إبراء الذمة، وليس إزاحة الغمة.

ولعل إزاحة للغمة حقًا تستلزم انقلابًا يطال طبيعة علاقة الوعي بموضوعه وطرائق اشتغاله عليه؛ وأعني بذلك ضرورة أن

يقارب الوعي موضوعه، ولا يقفز فوقه، وأن يجابهه من غير أن يفر منه، وهو ما يعني أن يجعل «الوعي» من بنيته وطرائق اشتغاله ونوع علائقه موضوعاته، موضوعًا لتحليل ونقد، أو أن يكون هو ذاته موضوعًا للوعي وإلا فإنه لن يقدر، مع ثبات بنيته وطرائق ونوع علائقه، إلا أن يعيد أبدًا إنتاج أزمته، لأنه يكون واقعًا في قبضة «موضوعه» لا يستطيع مجاوزته، وإن كان- وللمفارقة- يرفضه. إذ الحق أن موضوعًا يدركه الوعي كانحراف، لا يمكن إدراكه أبدًا إلا ضمن دائرة «الحكم الأخلاقي»، وليس «الفعل المعرفي».

وليس من شك في أن موضوعًا يدركه الوعي «أخلاقيًا» وليس «معرفيًا» هو موضوع لا يمكن للوعي أن يتجاوزه، حتى وإن بدا أنه يرفضه ويسعى للفكاك منه. فالمجاوزة تتطلب هيمنة على الموضوع لا يحققها الوعي بمجرد رفضه، بل باستيعابه- بالأحرى- ومعرفته. وهكذا فإن مجاوزة الوعي لموضوعه تقتضي منه أن يتحول به من كونه موضوعًا «لحكم أخلاقي»، إلى أن يكون «موضوعًا» «لفعل معرفي»، وهو التحول الذي ينتقل معه «الموضوع» من كونه «انحرافًا» إلى أن يكون تحققًا ضمن شروط ما، وهو تحقق له قوانينه التي يمكن السيطرة عليها عبر استيعابها وفهمها.

وإذا كان يبدو- هكذا- أن الهيمنة- وهى شرط المجاوزة- لا يمكن أن يحققها وعي يقارب موضوعه «أخلاقياً»، لا معرفياً»، فإن ذلك يحيل إلى أن «الأزمة». حقًا هي في صميم «الوعي»،

وليست أبداً في «موضوعه»، وبما يحيل إلى ضرورة أن يتمحور «سؤال التجديد»، لا حول «الموضوع»، وإنما حول «الوعي».

ولسوء الحظ فإن «سؤال التجديد» في جل المحاولات الراهنة لا يتجاوز حدود «الموضوع» إلى «الوعي»، وبما يعني أنها لم تتجاوز حدود «الأخلاقي» (إدانة واعتذاراً) إلى «المعرفي» (هيمنة ومجاوزة)، وبكل ما يترتب على ذلك من دوام الانشغال بنفس آليات التوفيق- أو بالأحرى التلفيق- والمجاورة. وإذ يحيل ذلك إلى أن المسار طويل حقًّا من أجل «الجديد» الحقيقي، فإن خطوة أخرى في هذا المسار لابد أن تبدأ من هنا؛ وأعني من الانشغال بسؤال «الوعي» هذه المرة.

العروبة والإسلام وخطاب النهضة

مع نهاية القرن الخامس عشر- وبالتحديد في عام ١٤٩٢م، - فقد الإسلام نهائيًا مواطئ أقدامه في شبه الجزيرة الإيبرية، وانحسر مده كاملاً عن الشواطيء الشمالية للبحر المتوسط بعد سيطرة دامت قرونًا ثمانية. وعلى مدي ثلاثمائة عام تفصل ذلك التاريخ عن حملة نابليون في ١٧٩٨م، ظلت راكدة، إلا من مناوشات القراصنة والمغامرين- مياه ذلك البحر الذي قدر له التاريخ أن يكون خندقًا فاصلاً بين نمطين حضاريين إتسمت علاقتهما- أبدًا- بالتناطح والصراع في دراما ممتدة منذ أقدم العصور يحكمها قانون تاريخي يقضي بأن تراجع أحد النمطين، حول شواطيء المتوسط، وانحساره، يعكس- أليًا- مد الآخر وانتشاره. وهكذا فإنه إذا كان الإغريق- وتلاهم الرومان- قد

تمكنوا بفضل تمركز الثقل الحضارى فى الشمال من إخضاع الساحل الجنوبي للمتوسط في العصور القديمة، فإن انتقال مركز الثقل الحضاري إلي الساحل الجنوبي، إبان العصر الذهبي للإسلام، لم يؤذن فقط بإنحسار المد الإستعماري الروماني والبيزنطي عن هذا الساحل، بل- والأهم- أنه أطلق مداً إسلامياً نحو الشمال حتى لقد تحول (المتوسط) أو كاد إلى بحيرة إسلامية أو مايدنو من ذلك بعد ضغط جنوب أوروبا محصوراً بين فكي كماشة إسلامية، أحد فكيها في تخوم الأناضول على أقصى الشرق، والأخر في شبه جزيرة أيبريا على أقصى الغرب. وإذ إرتدت الموجة الإسلامية إلى الساحل الجنوبي حين تراخت هذه الكماشة وتفككت بعد العجز عن

إختراق أوروبا في العمق. فإنه قد كان على السواحل الجنوبية الإسلامية أن تنتظر- تبعًا لقانوان الصراع- مدًا يأتى من الشمال يملأ فراغ إنحسارها، خصوصًا وأن العالم الإسلامي كان يعاني آنذاك حالة من التشرذم والإنقسام أظهرتها، كأجلي ما يكون، صراعات ملوك الطوائف التي إنتهت بضياع الأندلس. ولكن الأوروبي لم يأت آنذاك.. إذ كانت أوروبا قد إستوعبت- فيما يبدو- درس الصراع فاتجهت إلى الإبحار في الأطلنطي على حافة المعموره بعد العجز نهائيًا عن إختراقه من القلب الإسلامي.

وهنا جاء العثمانيون يملأون الفراغ بعد ربع قرن مضي تقريبًا على الخروج من الأندلس، فأخضعوا معظم العالم الإسلامي في سرعة فاقت كل تصور. إذ على مدى عقد واحدٍ إبتداء من ١٥١٦م. أخضع العثمانيون العالم العربي كله، بإستثناء مراكش في أقصى الغرب وأجزاء من ساحل الخليج العربي في أقصى الشرق. وبالرغم من أن العثمانيين قد مدوا لسانًا طرق الإسلام من خلاله أبواب ڤيينا في أوروبا الوسطي فإن أهم ما آدوه للإسلام يتمثل في أنهم شكلوا درعًا دفاعيًا حمي القلب المستهدف للعالم الإسلامي. إذ اللافت أنه في حين تبنى الإستعمار الأوروبي الحديث استراتيجية تقوم على إحتواء العالم الإسلامي من أطرافه أولاً توطئة للقفز على قلبه بعد ذلك، فإن استراتيجية الإستعمار الأوربي الوسيط قد انبنت، على الدوام، على الضرب في العمق والإختراق في القلب، ولهذا فإنه

على مدى قرنين، شغلتهما الغزوات الصليبية، لم تشهد أطراف العالم الإسلامي أي غزو صليبي كاسح، وظل الهجوم عنيدًا يناطح منطقة القلب حيث الأماكن المقدسة، على السطح، وحيث طرق المواصلات إلى تجارة الشرق الغنية، في العمق.

وإذن، فإن مهمة العثمانيين قد تمحورت حول حماية (القلب المستهدف- للعالم الإسلامي- من (الآخر) المتربص على الجانب الآخر من البحر، وطالما أدوا مهمتهم بنجاح، فإن أحدًا لم يظهر أي نفور، وخصوصًا حين يدرك المرء أن الفقه السياسي الإسلامي كان يتطور، منذ قرون، تجاه تبرير سلطة القهر والتغلب[1] وأما حين أخفقوا في الأداء- وكان ذلك ضروريًا على أي حال- فإن النفور بدا لازمًا. وقد كان الإخفاق ضروريًا، لأن الإسلام لم يكن في حاجة إلى مجرد القوة- والعثمانيون لا يملكون سواها- بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى إعادة ضخ للدماء في شرايين حضارته الشاحبة- وهنا لم يكن العثمانيين- الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والإستحواذ، ودونما سند من حضارة أو تراث- يملكون ألبتة شيئًا يقدمونه.

المصير الحزين

والحق أن نظرة تتأمل ما جرى- آنذاك- على جانبي البحر لتكشف عن أن المصير الحزين للعالم الإسلامي كان ضروريًا.

(١) لعل أعمال الماوردي وأبو يعلي والغزالي وابن تيمية مجرد دالة على هذا التطور.

فقد عكفت أوروبا، بعد قرون من التناطح اللامجدي مع الخصم الرابض في الجنوب، تستوعب درس الصراع. ولم يستغرق الأمر طويلاً فيما يبدو، إذ سرعان ما انطلقت تبني النهضة، وتبدع العلم الجديد، وتدخل عصر الآلة والتصنيع، وتراكم الثروات المنهوبة من مستعمرات ما وراء البحار والعالم الجديد على النحو الذى أدي إلى إختمار عوامل ظهور طبقة ثورية جديدة قوضت أركان المجتمع الإقطاعي القديم(١)، مما وفر لأوروبا فرصة تاريخية لتحسم، على نحو يكاد يكون نهائيًا، صراعها المرير مع الخصم العنيد. ورغم أن هذا الحسم النهائي قد تحقق مع الموجة الإستعمارية الحديثة التي امتدت علي مدى يدنو من القرن من احتلال الجزائر في بداية القرن الماضي ١٨٣٠، إلى سقوط منطقة القلب في بداية هذا القرن ١٩٢٠، فأن أوروبا قد رأت فيه أيضًا حسمًا للموجة الصليبية الوسيطة.

(١) أنظر مثلاً لا حصراً:

- ج. هـ. راندال: تكون العقل الحديث، جزءان، ترجمة جورج طعمة، (دار الثقافة ومؤسسة فرانكلين)، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٦٥.
- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال (عالم المعرفة، الكويت)، ١٩٨٤.
- كافين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهاي حجازي (عالم المعرفة، الكويت)، ١٩٨٦.
- والتررودني: أوروبا والتخلف في أفريقيا. ترجمة أحمد القصير، (عالم المعرفة، الكويت) ١٩٨٨.
- بييرجالية: نهب العالم الثالث، ترجمة المقدم هيثم الأيوني وذوقان قرقوط (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر)، القاهرة بدون تاريخ.

أظهر ذلك قول اللنبى - عند دخوله القدس- الآن فقط إنتهت الحروب الصليبية، مؤكداً- ومن قبله أكد «جورو» فاتح دمشق الفرنسي- أن أوروبا قد عكفت منذ إخفاق غزواتها الصليبية تهيىء نفسها لهذا الحسم من جهة، ويؤكد، من جهة أخرى، أن المواجهة بين الطرفين ذات تراث تاريخي ممتد. وإذ الأمر يمضي هكذا في أوروبا على الجانب الآخر، فإن جل ما يمكن قوله عن حال العالم الإسلامي تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئًا لا يحدث ألبته.. حقًا أن ثمة زمانًا يمر، ولكن لا تاريخ هناك، بل جمود وموات.. إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن في فضاء آسن. بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر في واقع ما. وهنا لم تكن ثمة فاعلية- ناهيك عن أن تكون خلاقة-، إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامي ويكدسون ثرواته في عاصمة الخلافة، ودون أدني قدر من الإهتمام بتنمية قدراته الذاتية على نحو يسمح له بأداء كفء في مواجهته مع الغرب. والمؤسف أن (القوة) التي عول عليها العثمانيون كثيراً، أول الأمر، سرعان ما تآكلت، إذ (القوة)- وهذا بعض الدرس الخلدوني- تستحيل إلى نقيضها إذا ما كانت بمجردها الأصل في نشأة وظهور الدولة(١). ولهذا فإن الدولة العثمانية سرعان ما إستحالت إلى وسط شفاف نفذت من خلاله فيالق الغزاة. جوهر الدعوى إذن أن الدولة العثمانية قد استحالت- إذ حصرت همها في مجرد (الجباية- من قوة (حماية) إلى شاهد على الموت و (النهاية) بعد

(١) ابن خلدون: المقدمة، ج٢، نشرة علي عبد الواحد وافي (دار النهضة مصر)، القاهرة ١٤٠١هـ، ص٧٥٥ وما بعدها.

أن أصبحت رديفًا للغرب يسّر سيطرته الكاملة على العالم الإسلامي بأسره.

وهكذا توحد العثمانيون مع (الآخر) في وعي قطاع كبير من النخب الفاعلة في العالم العربي أنذاك.

وأصبح لزامًا ضرورة السعي من أجل بلورة إطار فاعل يحفظ للأمة هويتها من التلاشي والضياع، بعد أن بات الإسلام مجرد شعار على صدر الدولة العثمانية خاو من أي مضمون نضالي. وهنا انبثق الوعي بالعروبة كإطار ممكن للحفظ والدفاع، لا عن مجرد الجماعة العربية، بل عن الإسلام ذاته. فقد بدا أن خيار العروبة قد انبثق، لا نقيضًا للإسلام وبديلاً عنه، بل انبثق رديفًا له وسندًا يدعم مواقعه النضالية. أظهرت ذلك- كأجلي ما يكون نصوص الإصلاحيين التقليديين (المهدي والسنوسي خاصة) والجدد (الأفغاني والكواكبي وابن باديس)، الذين كان الإسلام المكون الرئيس لثقافتهم من جهة، والذين إنتهت بهم مواجهة الغرب ومنازلته حفظًا للإسلام وصونًا لأرضه إلى إدراك ضرورة إزاحة العثمانيين- الذين بدوا مجرد أتراك يسروا للغرب مهمته في ديار الإسلام- بإسم العروبة من جهة أخرى. وإذ تبلور مفهوم العروبة، على هذا النحو، دعماً للإسلام، فإن الإسلام، بدوره، قد جاء يدعمه.. بدا ذلك حين صار الإصلاحيون إلى إعادة الإلحاح على أحد المبادئ المعتبرة في فقه السياسة التقليدي- والذي كانت الظروف التاريخية قد عملت على تجاوزه- وهو مبدأ قرشية الإمام أو الخليفة، والذي

لم يكن يعني آنذاك إلا الإلحاح على (عروبة) الدولة.

وإذا كان التناقض مع العثمانيين- كرديف للآخر- قد انتهى إلى بلورة مفهوم للعروبة يتلاحم مع الإسلام على نحو صميمي، فإن التناقض مع العثمانيين- كدولة قمعية تحكم بإسم الإسلام- قد انتهي- في المقابل- إلى بلورة مفهوم للعروبة ربطته بالإسلام علاقة قلقة غير مستقرة. واللافت أن الإنتشار الجغرافي لكلا المفهومين قد إرتبط، جوهرياً، بنمط الحضور العثماني وطبيعة دوره. فإذ بدا العثمانيون في مناطق المغرب العربي- وعلى قول السنوسي[1] مجرد «مقدمة للنصارى (ويقصد الآخر الغازي) ما دخلوا محلا الادخله النصارى» فإن مفهوم العروبة والإسلام قد تلاحما معًا، وعلى نحو فريد، في مواجهة الآخر. وأما في المشرق فإن تبني العثمانيين سياسة حمقاء باطشة تتسم بالعنف والقوة، قد انتهى إلى السعي نحو التماس الخلاص بمعزل عن الإسلام الذي بدا ستاراً يمارس العثمانيون القمع بإسمه وتحت رايته. ففي مواجهة دولة تحكم، وبالأحرى تقمع، بإسمه الإسلام بدا أن لا تحرر أو خلاص إلا عبر تبني مفهوما للعروبة يلح علي ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية. وإلى هنا فلا صدام مع الإسلام أو إختصام، إذ أن مجدداً إسلامياً كبيراً- كالكواكبي[2]- كان يلح

(١) أحمد صدقي الدجاني: الحركة السنوسية.. نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، بيروت ١٩٦٧ ص٢١٦.

(٢) عبدالرحمن الكواكبي:الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت ١٩٧٥، ص٤٨.

على هذا الفصل.. ومن وجهة نظر اسلامية. ولكن الأمر سرعان ما تطور- بتأثير الجهود التبشيرية فيما يبدو- إلى نزعة علمانية فعالة تضع العروبة في تناقض مع الإسلام صريح. وهنا كان الصدام، وهو صدام زائف يكشف عن سوء فهم صانعيه، فيما لو أحسن المرء بهم الظن، وعن سوء طويتهم، إذا أساء الظن. فالتناقض في الدعوى ليس مع (الإسلام) بقدر ما هو مع (الدولة القمعية) ولهذا فإن الجهد كان ينبغي أن يتجه إلى نقد البنية القمعية للدولة، لا إلى السعي نحو إقصاء الإسلام عن الساحة. إذ اللافت أن البنية القمعية للدولة- أي دولة- لا ترتبط بالدين- أي دين، بقدر ما ترتبط، في العمق، بمدي التطور في كافة أشكال الوعي وضروبه. ولعل من السخريات، هنا أن تنتهي الدولة في المشرق، حتى حين تمترست خلف يافطات علمانية، إلى ممارسة ضروب لا حصر لها من القمع. إذ القمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبدًا بالشعار الذي تتمترس خلفه آيا كان... الإسلام أو العلمانية. ومن هنا لم يكن مدهشًا أن تؤول العلمانية، في المشرق وغيره، إلى بروز فيالق المجاهدين تحت راية الإسلام بحثًا عن العدالة والهوية الضائعة. ويبدو أن الأمر كان من الخطورة إلى حد إلزام علمانيي البعث في سوريا بإستدعاء سلاح الجو لمحو مدينة بأسرها من الوجود. وهكذا يخلص المرء إلى أنه، حتى ضمن هذا السياق، لا تناقض بين العروبة والإسلام، بل ثمة تناقضهما معًا مع البنية القمعية للدولة. وإذ يكشف ذلك عن أن القمع لا يتعلق فقط بنظام

السياسة؛ وأعني من حيث يبدو أنه قد تسرب إلى بناء الوعي على نحو غير مشعور وموعى به، وبكيفية تجعل من القمع.. قدراً لإفكاك منه، ما لم تتحقق سيطرة الوعي عليه. فإن ذلك يعنى ضرورة تجاوز نقد القمع مكشوفًا فى السياسة الى نقده متخفياً في الثقافة. إذ دون هذا التجاوز إلى الوعي بما يؤسس القمع في بنية الثقافة، سيبقي القمع ماثلاً أبدًا يمارس فعله من وراء حجاب، وسيغدو كل نضال ضده حربًا كيخوتية ضد طواحين الهواء. والمؤسف أن كلا التيارين قد عجزاً، وللأن، عن إدراك ذلك كله، وظل كل منهما قابعًا خلف أسوار عزلته يرى في التيار الآخر خصمه ونقيضه. ومن هنا ضرورة السعي نحو توجيههما معا إلى انجاز رسالتهما الحقة التي تبدو رسالة للفكر العربي بأسره في لحظته الراهنة. والحق أن أهم ما يستفاد من هذا التحليل الذي يتكشف عن زيف التناقض بين العروبة والإسلام، بإعتباره ناشئاً عن سوء في الفهم أو القصد، إنما يؤكد على أن التبلور الأصيل للعروبة- وكذا الإسلام- يرتبط فقط بالتناقض مع (الآخر).

قومية المواجهة مع الآخر

وثمة تبلور أخير لمفهوم (العروبة) في مواجهة تيار إنعزالي.. تغريبي قوي. راجت رؤاه، علي نحو خاص، في مصر وأجزاء من المشرق. وحين يدرك المرء قوة إرتباط هذا التيار بالغرب، فإنه يكون بإزاء برهان جديد على أن نقيض (العروبة) الحق هو الغرب ووكلاءه المحليين. وثمة من يحاول- رغم وعيه

بالروابط القوية لهذا التيار بالغرب- أن يجد قياسًا على قانون تبلور الفكرة القومية في أوروبا بوصفها ظاهرة بورجوازية، تفسيرًا لظهور هذا التيار الإنعزالي الذي مضى يتحدث عن أمة مصرية أو في فينيقية بإعتبار «أنه قد أخذت تنمو مع البورجوازية المصرية... وبسبب نشاطها وسوقها وفكرها سمات الأمة المصرية بالمعني الحديث لهذا التعبير»(١).

والحق أنه قد بات معروفًا أن التبلور البورجوازي في العالم العربي قد خضع لآليات النمو المشوه على نحو لا يسمح أبدًا بتطوره إلى تبلور قومي. ذلك أنه إذا كانت البورجوازية « تتعلم القومية في السوق القومي»- على قول ستالين، فإنه لا يمكن الحديث عن بورجوازية عربية بلغت حدًا متطورًا من التصنيع يجعلها حريصة على الإستقلال بسوقها القومي ، بل إنه لا يصح الحديث أصلاً عن سوق قومي، إذ السوق مجرد نطاق هامشى تابع للإقتصاد الرأسمالي الغربي. ومن هنا فإنه يستحيل إسقاط ظروف التبلور القومي في أوروبا على ظروف التبلور القومي في العالم العربي. إذ في حين جاء التبلور القومي في أوروبا نتاجًا لتطور في الأبنية الداخلية للمجتمعات الأوروبية، فإن التبلور القومي في العالم العربي جاء نتاجًا لمواجهة مع (الآخر) الذي يتهدد بنية المجتمعات العربية ذاتها. والخلاصة أن العروبة- ومعها الإسلام- لا تعرف نقيضًا إلا الآخر، وأن الحالة

(١) محمد عمارة: العروبة في العصر الحديث، (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٦٧، ص٢٦٢.

الوحيدة التي تناقضت فيها مع الإسلام قد نشأت عن سوء في الفهم أو القصد.

وإذا كانت العروبة، عن سوء في الفهم، أو القصد، قد أخذت الإسلام نقيضًا، فإن الإسلام قد أبي إلا أن يرد الفضل بمثله. هذا ما تؤكده، في زماننا هذا، صرخات الشباب الزاعقين في أروقة الجامعة عن تناقض الإسلام- كما يتصورونه- مع أي رابطة أخري غير إسلامية. والحق أن هذا الطابع الصدامي الذي لحق العلاقة بين العروبة والإسلام قد ارتبط، علي نحو خاص، بالنصوص المتأخرة لسيد قطب[1]، التي تتكشف لقارئها عن حس هائل بالإضطهاد، بدا للرجل غير موجه إلى شخصه، بل إلى الإسلام كدين، وعن قدر أكبر من التأثر بمفكري شبه القارة الهندية[2] الذين باتوا يتحدثون- لظروف خاصة تتعلق بالأوضاع في شبه القارة- عما يكون أن يسمى إسلامًا أمميا يكون فيه المسلم أقرب إلى أخيه المسلم في غير بلده منه إلى غير المسلم في بلده، وبحيث يبدو الإسلام- وتلك مفارقة- أشبه بماركسية أممية يكون فيها البروليتاري، على قول ماركس، أقرب إلى زميله البروليتاري في غير بلده منه إلى البرجوازي في بلده.

وبالرغم من هذا التناحر الحاصل الآن، وإلى حد الإقتتال، بين دعادة كل من العروبة والإسلام- والمؤسس على مأساة قطب

(١) خاصة نصه الأشهر (معالم في الطريق) الذي يعدالإنجيل النظري لفصائل مؤثرة في تيار الإسلام السياسي في مصر الآن.

(٢) وأعني كتابات «أبو الأعلي المودودي» والحسن الندوي على وجه الخصوص.

الشخصية من جهة، وعلى مجرد النقل عن مفكري شبه القارة الهندية رغم تباين الظرف والموضع من جهة أخرى- فإنه بات يمكن الإقرار أن العروبة والإسلام يتأسسان، كمفهومين، على ثابت بنيوي واحد يقبع في العمق خلف تباينهما الظاهر يؤكد الوحدة رغم ما يحدث من تباعد وانشطار، ويدعم الأخوة رغم ما يجرى من تناحر وإقتتال. إذا الحق أن المفهومين معًا يجدان أساسهما الثابت في ضرب من الإحساس بتمايز وخصوصية الأمة في مجابهة المخاطر التي تهدد هويتها بالتلاشي والإنسحاق تحت براقع فكر الآخر أو تحت جنازير دباباته. ولقد بدا أن ثمة تاريخيًا ما يدعم هذا التوافق النظري البنيوي، حيث يبدو وكأن كلا التيارين كانا- ومنذ النشأة في القرن الماضي- يتبادلان مواقع الدفاع والتصدي لكل محاولات السحق والهيمنة التي يمارسها (الآخر) ضد الأمة. هكذا دام الأمر إلى خمسينيات هذا القرن التي شهدت الفصام المأساوي- الذي لم يزل نشقى به- بين التيارين.

وإذن فإن الوعي (بالآخر)، وجوهريًا كخطر يتهدد هوية الأمة بالتلاشي والإنسحاق، هو الثابت المؤسس لبنية مفهومي العروبة والإسلام معا. ولعل في ذلك تفسيرًا لكون المرء لا يصادف حضورًا لكلا المفهومين- بحمولتهما الدلالية الراهنة على الأقل- في النصوص الأولى للفكر السياسي العربي الحديث. إذ (الآخر) آنئذ لم يكن قد انبثق في وعي (الذات) خصمًا ونقيضًا، بل لعله كان يلوح دربًا للنهضة وطريقًا. إذ

الحق أن سؤال النهضة (لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟)، وليس سؤال الهوية كان هو السؤال الذي فرض نفسه أولاً على ساحة الفكر العربي الحديث. تجلى ذلك واضحًا في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي... إذ إنطلق كلاهما من الإقرار بتخلف (الذات) في مقابل تقدم (الآخر)، وقطعًا بأن لا سبيل لتقدم (الذات) إلا عبر استعارة مفاهيم ونظم (الآخر)- الذي هو الغرب- وإدماجها في بنية وعي الذات من خلال إيجاد مماثله- بدت للأسف مستحيلة[1]- بينها وبين مفاهيم الفكر الإسلامي التقليدي. وتتأتي الإستحالة هنا من كون المفاهيم الغربية قد تطورت في سياق وأفق يغاير بالكلية الأفق الذي تسبح فيه مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي التقليدي. ولكن النهاية الحزينة لهذه الرؤى النهضية التي إنتهت إلى تكريس المزيد من التخلف قد أدت إلى تطور الوعي بالآخر من الرفيق إلى النقيض. فقد إنتهى الأمر بمحمد علي باشا- أول من باشر عمليًا ما عرف بعد ذلك بمشروع النهضة- إلى الإنزواء يائسًا ومجنونًا خلف أسوار قصره بعد أن حاصره وسحق- بضراوة بالغة- مشروعه كاملاً، إثر إبرام معاهدة لندن ١٨٤٠، التي أجبرته- وخلفاءه بعده- على ترك مصر مفتوحة الأبواب تمامًا أمام مد الرأسماليات الأوروبية النهمة، وذلك بعد أن كان الرجل قد نجح في إغلاقها بصرامة لغل فائض رأسمالي يعينه على بناء حلمه. ولقد كان هذا الفتح الرأسمالي مقدمة لإحتلال سافر

(١) انظر: كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء ١٩٨٧.

تحقق حول نهاية القرن تقريباً. وهنا تبدى خطر (الأخر) كاملا، وخاصة حين تكشف الإستعمار سريعًا عن وجه كالح لا يستهدف مجرد إستنزاف موارد الأمة وثرواتها، بل يتعداه إلى التشويه المتعمد لتراثها وثقافتها التقليدية بدعوي إحلال آليات التفكير العلمي المنهجي. وقد تجلي ذلك صارخًا في مأساة فرنسة الجزائر. ولقد فرض ذلك -وكان ينبغي أن يفرض- على الفكر العربي ضرورة تجاوز الاستغراق في (سؤال النهضة) إلى الإنشغال بـ (سؤال الهوية). فإذ تكشّف خطاب النهضة، عند رواده الأوائل عن وعي ساذج بحدود العالم الذي يعيشون فيه تجلي في ذلك الإستغراق الرومانسي في الحلم الجميل عن إمكان تقدم (الذات) بمجرد المعرفة بالآخر. ومن هنا فإنه هم معرفة الآخر كان وحده على رأس الأولويات. ولكن حضور (الآخر) قصد إبتلاع الذات كان لابد أن يجعل هم الذات هو موضع الانشغال. ولعل الطهطاوي- الرائد الأول- قد أظهر إحساسًا بتلك الأزمة عبر عنه نصه اللافت «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز». ذلك أنه إذا كان «رفاعة لسفره من طهطا إلى باريس، يمثل في الواقع مصر بأكملها تنتقل من القرون الوسطي إلى الحياة العصرية»[١] فإن قفزته- التي لم يفكر فيها أحد- من «تلخيص بارين»- نصه الأول- إلى «الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» تعد بمثابة إعلان كاشف عن حيرة، وأزمة، ذات تأكلها الحسرة من «باريز». فذهبت تلوذ بهويتها المهددة في

(١) أنور عبدالملك: نهضة مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٨٣، ص١٣٦.

(الحجاز). وقد ظلت هذ الحيرة بين باريز أو (نموذج الحداثة) والحجاز أو (الهوية المهددة)- والتي لم تقتصر على الطهطاوي وحده للأسف- أحد أهم الملامح الجوهرية لفكر النهضة بأسره، إذ الحق أن نص (الهوية) أوالحجاز- المسكوت عنه غالبًا من باحثي الطهطاوي- قد بدشن تقليداً احتذاه على الدوام تابعي خطاه من مفكري النهضة العظام الذين انتهوا- ودون استثناء تقريبًا - «على هامش السيرة» وغالبًا في بؤرتها. ولم يكن ذلك في الأغلب تكفيراً عن إعجابهم المفرط بالغرب في بداياتهم، بقدر ما كان تعبيراً عن أزمة (الهوية) المهددة من جهة، ويأساً من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم في تجاوز الأزمة الخانقة التي تعتصر مجتمعاتهم من جهة أخرى. وعلى أي الأحوال، فإن الفكر العربي سرعان ما تجاوز- تحت وطأة الأخطار المتزايدة- الإحساس الضمني بأزمة الهوية، إلى ضرب من الوعي الصريح بها تجلى في إزدياد حدة الوعي بالأخر كنقيض، وتنامي ظاهرة الإحتماء بمفهوم العروبة والإسلام كإطارين صلبين لحفظ هوية الأمة من التلاشي والضياع. وهذا ما أظهرته الفيالق تتوالي، على مدى القرنين إلى الآن، تذود عن حمى الأمة.. تحت راية الإسلام حينًا، وحينا آخر تحت راية العروبة وأحيانًا أخرى كثيرة تحت راياتهما معًا. تبقى أخيراً الإشارة إلى أن تجاوز الفكر العربي للإستغراق في (سؤال النهضة) إلى الانشغال (بسؤال الهوية)، لم يكن يعني أن «سؤال الهوية» قد دفع بالسؤال الآخر إلى صمت الغياب، إذ الحق أن سؤال النهضة

الشهير «ولماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم» يظل- وحتى إشعار آخر- هو السؤال الأكثر إلحاحًا في الفكر العربي. وكل ما في الأمر أن (سؤال الهوية) أصبح مدخلاً لسؤال النهضة.

ما بعد الإنكسار

ومن هذا الحضور النقيض للآخر.. ومن هذه الطبيعة النضالية المواجهة لمفهومي العروبة والإسلام، راجت بعد حرب الخليج- التي أظهرت الآخر كأشد ما يكون شراسة ودموية- دعاوي كثيرة تلح على «ضرورة التلاقي بين القوي القومية والقوي الإسلامية في مشروع سياسي حضاري جديد يتلافي سلبيات المشروعين المنفصلين ويقود الأمة العربية على طريق الإنبعاث والنهضة» وذلك بعد أن أثبتت الأزمة «وجود أرضية مشتركة لإقامة نظام فكري وحركي يجمع العروبيين والإسلاميين الذين يريدون نهضة حقيقية للأمة العربية الإسلامية»[1] وإذن فإن الحل المطروح للخروج من المأزق الراهن لا يقف عند مجرد التلاقي بين العروبيين والإسلاميين، بل يتعداه إلى تأسيس نظام فكري جديد يقود الأمة على طريق الإنبعاث والنهضة. وهكذا يجد العرب أنفسهم أمام وضع مأساوي.. إنهم وبعد قرنين من مباشرة ما سمي بالنهضة يجدون أنفسهم عند درجة الصفر في النهضة. ومن درجة الصفر هذه يبدأ المرء فى نسج رؤى الخلاص.

لم تكن هذه أول مرة يتبلور فيها الوعي بأن العجز في

(١) مجلة المستقبل العربي: ملخص ندوة «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي.. وجهات نظر» مركز دراسات الوحدة العربية، عدد ١٤٨، بيروت ١٩٩١، ص١٧٨، ١٧٩.

مواجهة الآخر يرتبط، جوهريًا، بإخفاق النهضة. إذ الحق أن العرب كانوا إثر كل إنكسار في المواجهة مع الغرب يمارسون على النهضة ضروبًا من النقد تبلغ أحيانًا حد جلدها. ولكن العجيب أن هذه الضروب من النقد لم تتمخض، ورغم أهميتها القصوى، عن إنتاج خطاب يغاير بنيويًا صيغة خطاب النهضة المنقود. وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود- خطاب النهضة- يعيد إنتاج ذاته بلا كلل، وكأنه عنقاء أسطورية تنبعث ثانية من رماد إحتراقها في إنكساراتها التي لا تنتهي. فكل إنكسار لمشروع النهضة، على صعيد الواقع- إبتداءً من ١٨٤٠ عام إنكسار محمد علي إلى ١٩٦٧ عام إنكسار عبد الناصر- لم يؤد، على صعيد النظر، إلى إنكسار مواز لخطابها، وإستمر خطابها النظري يعيد إنتاج نفسه بعد كل إنكسار في صيغ تتباين شكليًا فقط. والحق أن هذا الإخفاق في كسر بنية خطاب النهضة يتكشف- وبلغة هيجلية- عن «شقاء وعي» خطاب النهضة وذلك بمعني عجز هذا الخطاب عن التغلب على ثنائيته. تلك الثنائية التي تتكشف في عجز هذا الخطاب عن تحقيق التطابق بين صورة الأخر (النقيض) كما بدا في الواقع، وصورة الأخر (النموذج) التي تبلورت في بنية النظرية، وأعني أن النهضة بدت، حتى بعد أن فاجأها الواقع بالآخر نقيضًا عدائيًا عاجزة عن تطوير خطابها النظري بما يتناسب وهذا الوضع العدائي النقيض للآخر. وهكذا ظل الآخر في بنية الخطاب النظري نموذجًا للحداثة، رغم كل الإنكسارات، وعند كل تيارات

الفكر العربي بإستثناء تلك التي تمترست- تحت وطأة اليأس لا الفهم- خلف موقف سلبي غير فاعل من الغرب. وهذا العجز عن تحقيق التطابق في بنية خطاب النهضة بين الأخر (النقيض) والآخر (النموذج)- وهو علة العجز خطاب النهضة- يرتبط في العمق، بطريقة إنتاج المعرفة المتداولة داخل هذا الخطاب من جهة، وبالكيفية التي تكونت بها النخبة الحاملة لهذا الخطاب من جهة أخري. ولعل أي محاولة لكسر خطاب النهضة، وهي التوطئة الضرورية لبناء خطاب جديد، سيكون مآلها الإخفاق ما لم تبدأ هنا.

وإذن فإن كل محاولة لكسر خطاب النهضة وتخطي أزمته- من أجل إنتاج بديل- إنما تتوقف على الوعي بطريقة إنتاج المعرفة داخله وبكيفية يشكل النخبة الحاملة له. إذ يستطيع المرء هنا فقط تجاوز النقد الخارجي للخطاب الذي يتوقف عند مظهر أزمته، ويتعداه إلى نقد بنيوي باطني يقف على عقدة أزمته. ذلك أن أداة إنتاج المعرفة هي عقدة الغزل التي يبتدأ منها نسج نظام الخطاب بأسره، ودون الوعي بهذه العقدة، فإن أي محاولة لتفكيك الخطاب لن تؤدي إلا إلى المزيد من التعثر في شباكه. وأما الوقوف على كيفية تشكل النخبة الحاملة للخطاب، فإن أهميته تعود إلى فائدته القصوي- وفي حالتنا خاصة- في إضاءة جوانب من نظام الخطاب ذاته.

الكل في واحد

والآن... لنبدأ بالعقدة؟؟

لعل أول ما يلاحظه المرء مميزًا لخطاب النهضة يتجلى في ذلك التباين الهائل بين التيارات السابحة في فضائه من ليبرالية وماركسية إلى سلفية وإشتراكية. ولكن هذا التباين لا يعكس ثراءًا حقيقياً- لأنه بلا سند واقعي- بل يكشف عن فوضى من التبدل لابد من الوعي بالمنطق الحاكم لحركتها، ليتسنى السيطرة عليها ثم تجاوزها. ويبدو أن أهم ما تعكسه فوضى التبدل هذه، إنما يتمثل في تردد الخطاب بين صيغ ومنظومات فكرية وأيديولوجية مختلفة يرى فيها دروبًا للخروج من أزمات واقعه الضاغطة ولكنها جميعًا تخفق في تجاوز هذه الأزمات، ربما لأنها جميعًا مفروضة على الواقع من خارجه، ودون أن تكون نتاجًا لتراكم وتطور يلحق بنيته الداخلية. ويعني هذا الفرض على الواقع من خارجه أننا في كل الأحوال، بإزاء واقع مستعار. وإنما يأتي التباين بين تيار وأخر داخل الخطاب من مجرد تباين مصدر الإستعارة، وليس أبدًا من تباين طريقة إنتاج المعرفة بين تيار وأخر داخل الخطاب من مجرد تباين مصدر الإستعارة، وليس أبدًا من تباين طريقة إنتاج المعرفة بين تيار وأخر. فالإسلام يستعير تجربة أسلافه العظام، والليبرالي ينقل عن «روح القوانين» وتراث الليبرالية الأوروبية، حتى «أن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية (والمقصود لطفي السيد» لم يقم، بكل ما

كتبه، إلا بترديد الأفكار التي سادت «البلدان المتقدمة»[1] وأما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقيه إلا بإستعارته لنص مغاير. وهكذا الجميع مريدو طريقة واحدة تنبني على مجرد النقل والاستعارة، ودون أدني وعي بتباين السياقات التاريخية بين التجربة المستعارة له. وإذن فإن التباين الظاهري بين التيارات المختلفة داخل خطاب النهضة يعكس توحداً على مستوي البنية العميقة أو طريقة إنتاج المعرفة المتداولة في الخطاب. والحق أن هيمنة النقل والإستعارة كآلية ذهنية وحيدة لإنتاج المعرفة داخل خطاب النهضة، لتكشف عن أنه لا سبيل أبداً لإنتاج المعرفة إلا قياساً على نموذج أو مثال ينقل ويستعار. ومن هنا إدراك الحضور المركزي لفكرة النموذج أو المثال في هذه الأداة، وذلك إلى حد أنها تستحيل ذاتياً حال غياب النموذج أو المثال. ومن هنا يدرك المرء السر في عجز خطاب النهضة عن التحرر من الآخر- النموذج، حتى حين بدا خصماً ونقيضاً. إذ ليس بمقدور الخطاب التحرر من هيمنة النموذج أيا كان، لأن آليته الذهنية هي آلية نقل وإستعارة تستحيل لو غاب النموذج. وهكذا يخلص المرء إلى استحالة التحرر من هيمنة الآخر إلا بالتحرر من هيمنة آلية النقل والإستعارة كأداة لإنتاج المعرفة، وبدوره يستحيل التحرر من هيمنة هذه الآلية إلا عبر الوعى بما يؤسسها معرفياً. وإذ يتجاوز ذلك ما نحن فيه، فإنه يبقي أن انتاج خطاب بديل لخطاب النهضة العاجز يتوقف على تجاوز

(١) عبد الله العروي: الأيدلوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عتياني، (دار الحقيقة، بيروت) الطبعة الرابعة، ١٩٨١. ص٤٥.

إيبستمولوچيا النقل والاستعارة إلى أخرى تتبلور حول الخلق والإبداع، وهو طموح يتحقق عبر ممارسة شتى ضروب النقد للآلية الذهنية المهيمنة على خطاب النهضة، ثم- وهو الأهم- الوعي بما يؤسس هذه الآلية معرفيًا، وهي اللاتاريخية التي يسبح في فضائها عقل النهضة، والتي تحتاج بدورها إلى الزحزحة والتفكيك إن كان الطموح هو التجاوز الأصيل...

وأخيراً..فلنختم؟؟

ثمة حسب كثيرين[1] شواهد عدة على أن تبلوراً بورجوازياً شهدته مصر منذ القرن الثامن عشر، وهو تبلور كان يتنامى بقوة تبدت في قدرة بالغة على الحشد في مواجهة الفرنسيين من جهة، ثم في القدرة على فرض وليها المرغوب (محمد علي) على السلطنة. وحين دب النزاع بين محمد علي وعناصر البرجوازية المصرية التي إختارته، فإن التطوير البرجوازي المستقل سرعان ما إنقطع. فإذ أرادت البرجوازية (دولة) تحافظ على درجة التطور على وتيرتها، وبحيث تستمر في غل الفوائض الرأسمالية عن العمل الإقتصادي لصالحها، فإن محمد علي أراد، على العكس (دولة) تعمل على تسريع وتيرة التطور، ومن هنا حاجتها إلى ممارسة إحتكار إقتصادي كامل يسمح لها بغل الفائض الرأسمالي لخزائنها. وإذ إنتهى الصدام إلى قضاء مبرم على عناصر البرجوازية المصرية، فإن محمد قد سعى يصطنع نخبة من المثقفين تبلور السند النظري لمشروعه السياسي وتدعو له،

(١) يشار هنا خاصة إلى أطروحة بيتراجران عن «الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر.

Islamicroots Of Capittalism, Egypt 1760- 1840 (Unin-versity Press) 1982.

وكذلك إلى: سمير أمين: أصول الإزدواجية في الثقافة المصرية: تأملات في نشأة الرأسمالية في مصر في القرنين الثامن والتاسع عشر، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد ٧٣، عام ١٩٨٥، ص٧٣- ٨٤.

وعلى قمة هذه النخبة كان رفاعة الطهطاوي الذي يبدو مشروعه الفكري مجرد سند نظري لدولة محمد علي. والحق أن طريقة تبلور النخبة- التي حملت لواء النهضة في حضن الدولة، على هذا النحو، قد فرض على خطاب النهضة تبعية لا تنفك[1]. فهو في كل صوره وأشكاله خطاب للدولة، وأعني أنه لا يمكن «أن يقال هنا سوى أن الإهتمام بإقامة نهضة يكون أساسها قوة الدولة هوما كان يشغل المترجمين المصريين»[2] وهم عناصر النخبة آنذاك. وهكذا حصر الخطاب همه في بناء دولة قوية، ولم يول اهتماماً إلى تحديث بنية المجتمع وتجديد رواه التقليدية إلا بالقدر الذي يفيد غايته. ولهذا فإن كثيرين يتحدثون الآن عن الإنفصال بين الدولة والمجتمع المدني في العالم العربي.. فثمة غالبًا دولة قوية، ولكن لا مجتمع هناك. ويبدو أن هذا الطموح إلى بناء الدولة القوية كان يتجاوز قدرة المجتمع على التقبل، ولهذا ظلت الدولة- ورغم أخطبوطيتها- كياناً علوياً هشاً، وظلت الجماهير، على الدوام، محايدة لا تبالي بنهضة وسقوط هذه الدول، وحتى دولة عبد الناصر- التي لا ينكر منصف مافعلته لصالح الجماهير الغالبة- كان غريبًا- أن تقف الجماهير لا مبالية ومعاول الهدم تطالها. فخطاب النهضة، ومن حيث تبعيته للدولة، خطاب (نخبة لا خطاب (جماهير)، ولهذا ظلت الجماهير غريبة عنه أبداً، وظل هو بدوره عاجزًا عن إختراقها، وعندئذ

(١) رغم أن بناء الخطاب يرتبط، علي هذا النحو، بالتطور في مصر خاصة، إلا أنه ذو دلالة بالغة بالنسبة للتطور في كل العالم العربي.

(٢) أنور عبدالملك: نهضة مصر، سبق ذكره، ص١٥٢.

أراح نفسه بالإمعان في التعالي عليها واصفًا إياها بالرجعية تارة، وبالجهل تارة أخرى، وبالغربة عن العالم والإستسلام للقدر تارة ثالثة... هكذا دون أن يسعي أبدًا إلى محاولة فهم واقعها وفكرها الخاص من داخله.

ويرتبط بتبعية خطاب النهضة للدولة أنه خطاب سياسوي بمعني أن النظري والثقافي فيه تابعين للسياسي، هنا كان السياسي ينتج الثقافي والنظري، لا العكس، إذ المفترض أنّ يكون (السياسي) مجرد تحقق، لإكتمال البناء النظري من علم وفلسفة وفن وإقتصاد. ولكن (النظري) في النهضة جاء مجرد ذيل للمشروع السياسي وهامش على متنه. ومن هنا فإنه خطاب عاجز عن النماء بحرية، لأنه مؤطر بحاجيات ومطالب (السياسي) المفروضة عليه سلفاً. إن غايته هي مجرد دعم السياسي، أيا كان، وحشد أسانيد شرعيته. ويرتبط بذلك أخيراً أنه خطاب ديما جوجي غير عملي، «يلتقط فكرة من هنا كي يخدع أكبر قدر ممكن من الناس:

«إنه إسلامي حين يتحدث إلى الجماهير العريضة، لإعتقاده أن هذه لن تكون إلا جماهير إسلامية الإيديولوجيا، وهو ثوري إشتراكي عندما يخاطب الشرائح الاجتماعية المبنينة كالعمال والفلاحين وصغار الكسبة، وهو عروبي عندما يتحدث إلى الفئات المتعلمة والجماهير العريضة والمناضلة، وهو إصلاحي- تحديثي ساعة يلتقي بالشريحة البورجوازية والتجارية والمالكة، بل إنه

سلفي مع السلفيين وتحديثي مع التحدثيين[1]... إنه في كلمة واحدة خطاب كل شيء إلا النهضة.

لعل الطريق يبدأ من هنا فقط لكسر خطاب النهضة العاجز من جهة ولنسج رؤى الخلاص من جهة أخري.. رؤي يكون فيها الخطاب، خطاب إبداع لا نقل، خطاب مجتمع لا دولة، خطاب جماهير لا نخبة، خطاب علم لا ديما جوجية وبالإيجاز خطاب نهضة حقيقية.

(١) ميشيل كليو: حول أزمة فكر الطبقة الوسطى السياسي، (مجلة الوحدة)، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط العدد ٤٦، ٤٧، أغسطس ١٩٨٨، ص٥٩- ٦٧.

كلمةالختام

إن أى خــتــام لابد أن يتناقض مع روح هذاالكتــاب الذى يحتاج إلى استئناف القول، لا إلى إنهائه.

إذ هو الإنهاء –والحال كذلك– لما يبدو وكأنه قد ابتدأ توا؛ وأعنى به «القــول فى الحــداثة» على غــيــر طريقــة «الجنرال والباشا».

ومن هنا فإن الكتاب ينهى بما افتتح به من ضرورة قول جديد فى الحــداثة يتــخطى بالغــرب دونيــة السكون ومــواطئ البلادة.

على مبروك

محتوى الكتاب

قائمة باصدارات دار رؤية
٢٠٠٤/ ٢٠٠٥

المهمشون فى التاريخ الإسلامى	د. محمود إسماعيل
اشكالية المنهج فى دراسة التراث	د. محمود إسماعيل
نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامى	د. محمد تضيفوت
فى نقد المثقف والسلطة والإرهاب	أ. أيمن عبدالرسول
بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د. ابراهيم القادرى بودشين
حوار المشرق والمغرب	د. حسن حنفى د. محمد عابد الجابرى
فى نقد حوار المشرق والمغرب	د. محمود إسماعيل
فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د. محمود إسماعيل
التراث وقضايا العصر	د. محمود إسماعيل
تغطيه الإسلام	أدوارد سعيد ترجمة. محمد عنانى

كتب تحت الطبع

ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د. سهام عبدالسلام
صدام الحداثة ـ ادوارد سعيد وتدوين التاريخ	شيلى داليا ترجمة. عفاف عبدالمعطى
الروايه والتراث السردى	د. سعيد يفطيتن

الرحلة فى الأدب العربى   د. شعيب حليفى

فى نقد الإسلام الوضعى   أ. أيمن عبدالرسول

موسوعة علم الفراسة   جورچى زيدان ـ الرازى
فيليمون الحكيم

السرد العربى ـ مفاهيم وتجليات   د. سعيد يقطين

■ قائمة بالإصدارات ■

م	إسم الكتاب	المؤلف
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل
١٠	چون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	تغطية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
١٢	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
١٣	ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام
١٤	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٥	الحب عند ابن حزم الأندلسى وأبى داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل

م	إســم الكــتاب	المؤلـــف
١٦	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٧	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٨	مقدمة في فقه اللغة	د/ لويس عوض
١٩	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
٢٠	الرسالة المصرية «صحف إدريس المصري»	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢١	صراع الأمم	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢٢	لعبة ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٢٣	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	د/ علي مبروك
٢٤	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٥	المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني

	قائمة إصدارات تحت الطبع :	
١	موسوعة علم الفراسة	جورج زيدان / الرازي / فيليمون الحكيم
٢	السرد العربي مفاهيم .. تجليات	سعيد يقطين

هذا الكتاب

لا يخاصم هذا الكتاب الحداثة، بقدر ما يطمح الى مُجاوزة شرط حضورها الهش،أو حتى المعاق، على خرائط عالمنا الكسيح، وهو الضرب من الحضور الذى يرتبط باستمرار مقاربة الحداثة والتفكير فيها بحسب منطق النموذج المكتمل الجاهز الذى لا سبيل - مع اكتماله وجاهزيته - إلا إلى فرضه والتنزل به على الواقع من خارجه، وذلك عبر تجربة ممتدة لم يعرف خلالها العالم العربى منذ صحا من نومه الطويل عند مطلع القرن التاسع عشر إلا الحداثة يقصفه بها «الجنرال» أو يستبد بها عليه «الباشا» وبالطبع فإنه المنطق الذى لم يكن للحداثة معه إلا أن تُجابه مصائرها التعسة فى هذا العالم الذى لم يزل يتخبط فى هوة البؤس والعجز، والذى يبدو خلاصه مشرُوطاً بالتفكير فى الحداثة على نحو يُغاير تفكيره الراهن.



رؤية